Fischer, Kuno,

Geschichte der neuern Philosophie

Bd.: 6,2

Heidelberg 1877

Geschichte

der neuern Philosophie

von

Kuno Fischer.

Sechster Band.

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling.

Zweites Buch.

Schellings Lehre.

Heidelberg.

Verlagsbuchhandlung von Friedrich Bassermann.

1877.

Siebzehntes Capitel.

Achtzehntes Capitel.

Neunzehntes Capitel.

Zweites Buch.

Schellings Lehre.

Erster Abschnitt.

Von der Wissenschaftslehre zur Naturphilosophie.

(1794—1797.)

Erstes Capitel.

Zweites Capitel.

Drittes Capitel.

Viertes Capitel.

Fünftes Capitel.

Zweiter Abschnitt.

Naturphilosophie.

(1797 — 1807.)

Sechstes Capitel.

Siebentes Capitel.

Zwölftes Capitel.

Dreizehntes Capitel.

Vierzehntes Capitel.

Fünfzehntes Capitel.

Neunzehntes Capitel.

Zwanzigstes Capitel.

Einundzwanzigstes Capitel.

Zweiundzwanzigstes Capitel.

Dreiundzwanzigstes Capitel.

Vierundzwanzigstes Capitel.

Fünfundzwanzigstes Capitel.

Sechsundzwanzigstes Capitel.

Siebenundzwanzigstes Capitel.

Dritter Abschnitt.
Das Identitätssystem.

Achtundzwanzigstes Capitel.

Neunundzwanzigstes Capitel.

Dreißigstes Capitel.

Einunddreißigstes Capitel.

Vierter Abschnitt.
Theosophie.

Druckfehler.

S. 172 Z. 15 v. o. statt ruhig lies richtig
S. 239 Z. 8 v. o. = sein lies seien
S. 310 Z. 10 v. o. = sichere lies sichern.

Zweites Buch.

Schellings Lehre.

Erster Abschnitt.

Von der Wissenschaftslehre zur Naturphilosophie.

(1794 — 1797.)

Erstes Capitel.

Der Standpunkt der Wissenschaftslehre. Das Princip der Alleinheit.

Wie Kant die Standpunkte der dogmatischen Philosophie durchläuft, bevor er die kritische gründet, Fichte von der kantischen Lehre zu seinem eigenen Standpunkte fortschreitet, so steht Schelling in den Anfängen seiner philosophischen Laufbahn unter dem Einfluß Fichtes. Mit dem Beginn des Frühjahrs 1791 hatte er zum erstenmal das Studium der kantischen Vernunftkritik vollendet. Drei Jahre später finden wir ihn einverstanden mit Fichte, drei Jahre später entscheidet er innerhalb der Wissenschaftslehre den Fortschritt zur Naturphilosophie. In dem kurzen Zeitraum von 1794—97 hat er den ersten durch Fichte völlig bedingten Abschnitt seiner Entwicklung zurückgelegt; die Arbeiten dieser Jahre sind schon Zeugnisse seiner großen philosophischen Begabung, er geht vorwärts mit schnellen Schritten, gehoben durch ein tiefes und gründliches Verständniß der Wissenschaftslehre, wie es damals unter den Lernenden neben ihm kein Zweiter besaß. Noch Magister in Tübingen, gilt er schon als Fichtes genialster Schüler, als der beste Erklärer der Wissenschaftslehre, als deren „zweiter Begründer“. Er ist für ihre Grundidee und Aufgabe von sich aus so empfänglich und vorbereitet, daß er fast gleichzeitig mit Fichte selbst auf der Höhe dieses Standpunktes erscheint;

kaum hatte Fichte in der Abhandlung „über den Begriff der Wissenschaftslehre" das Programm seiner Philosophie aufgestellt, so folgte noch in demselben Jahre (1794) Schellings Schrift „über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt"*).

Wir haben den Ideengang der Wissenschaftslehre an ihrem Ort so ausführlich entwickelt, daß wir hier jede Wiederholung sparen und nur die eigenthümliche Art hervorheben, wie Schelling diesen Standpunkt in sich erlebt und ausbildet. Daß er die Sache gleich in der Wurzel erfaßt, bringt ihn schon mit dem ersten Schritt dicht in die Nähe des Meisters.

I.
Die Philosophie als Einheitslehre.

Das Studium der Elementarphilosophie und des Aenesidemus hatte ihn überzeugt, daß der kantischen Lehre die letzte Begründung fehle: die Einheit des Princips und damit die Form aus einem Guß. Einem Geiste, wie dem seinigen, der aus eigenstem Antrieb auf die Einheit gerichtet war, konnte nichts einleuchtender sein als dieser Mangel. Hier fand sich die Grundrichtung seiner intellectuellen Gemüthsverfassung in einem unwillkürlichen Widerstreit mit der Verfassung der kantischen Lehre, in einem ebenso natürlichen Einklang mit der Grundform der fichteschen. Er sah, wie Reinhold die Aufgabe wohl erkannt und zu lösen gesucht, aber in der That nicht gelöst habe und unvermögend war sie zu lösen; wie von Seiten der Gegner der kantischen Philosophie, namentlich des Aenesidemus, die Haupteinwürfe berechtigt waren, so lange die kantische Lehre als jener Dualismus angesehen wurde, der ein „Ding an sich" behauptet

*) Schellings sämmtl. Werke Abth. I. B. I. S. 85—112.

außerhalb der Vernunft und irgendwo jenseits der Erscheinung. Von dieser Vorstellung lebte der vulgäre Kantianismus. Fichtes Beurtheilung des „Aenesidemus", Maimons „neue Theorie des Denkens" zeigten den Ausweg und ließen erkennen, wie sehr das Bedürfniß nach einer vollkommenen Auflösung des gesammten Problems schon die Geister ergriffen. Dieser Aufgabe fand sich Schelling gegenüber, als ihn der Drang des Philosophirens unwiderstehlich erfaßt hatte. Sein Ausgangspunkt war genau der fichtesche*).

Seine erste Schrift will die Aufgabe nicht lösen, sondern bestimmen. Philosophie im Sinn der Wissenschaft ist nur möglich als ein geschlossenes System, als ein Ganzes, dessen Form in einer nothwendigen und durchgängigen Einheit besteht. Ohne ein solches Einheitsprincip keine Wissenschaft, keine Philosophie; dieses die Möglichkeit eines Systems in sich tragende, das Ganze desselben aus sich gestaltende Princip ist „die Urform alles Wissens", jene Einheit des Grundsatzes, welche der kantischen Lehre fehlt. Es handelt sich um den einen Grundsatz, in dem alles Wissen wurzelt, um die Auffindung desselben, in dieser Auffindung besteht die Theorie des Wissens, „die Urwissenschaft". Offenbar muß der oberste Grundsatz einen unbedingten Inhalt (oder das Unbedingte zum Inhalt) haben, das Unbedingte ist durch nichts bedingt als durch sich selbst; was sich selbst bedingt oder sich selbst setzt, hat absolute Causalität, diese hat nur das Ich, nur das Ich ist unbedingt, alles andere ist bedingt durch das Ich, alles Bedingte ist Nicht-Ich.

Der erste Grundsatz heißt demnach: „das Unbedingte = Ich", daraus folgt unmittelbar der zweite: „alles Bedingte = Nicht-Ich", und da alles Nicht-Ich nur durch das Ich gesetzt ist, dieses aber sich selbst nicht aufhebt, indem es das Nicht-Ich setzt, so ist die

*) Ebendaselbst S. 87—89.

nothwendige Folge, daß beide gesetzt werden als in gegenseitiger Relation oder Wechselwirkung begriffen. So folgt aus dem ersten Grundsatz der zweite, aus beiden der dritte; der erste enthält „die Form der Unbedingtheit", der zweite „die der Bedingtheit", der dritte beides zugleich, nämlich „die durch die Unbedingtheit bestimmte Bedingtheit". Damit sind alle möglichen Formen des Wissens erschöpft, diese drei Grundsätze enthalten „die Urform aller Wissenschaft", die Grundlage der Philosophie, deren Einheitsprincip das Ich ist als das wahrhaft und einzig Unbedingte*).

Schelling schickte dem Begründer der Wissenschaftslehre diesen seinen ersten philosophischen Versuch. „Vielleicht," so schrieb er, „hat die anliegende Schrift sogar einiges Recht, Ihnen überreicht zu werden, dadurch erhalten, daß sie vorzüglich in Bezug auf Ihre letzte Schrift, die der philosophischen Welt neue große Aussichten eröffnet hat, geschrieben und zum Theil wirklich durch sie veranlaßt ist**)."

II.

Das Ich als Princip der Philosophie.

Wissenschaftslehre und Spinozismus.

Unmittelbar auf Fichtes „Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre" folgt Schellings zweite Schrift „vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen***)". Sie ist in Rücksicht auf die Wissenschaftslehre nicht

*) Ebendas. S. 89—101. Vgl. meine Gesch. d. neuern Philos. Bd. V. Buch II. Cap. III. S. 486—507.

**) Fichtes und Schellings philosophischer Briefwechsel S. 1 u. 2.

***) Schellings S. W. Abth. I. Bd. I. S. 149—244. Die Schrift erschien 1795 und bildet das erste Stück in dem ersten (und einzigen) Bande der philos. Schriften, den Sch. 1809 herausgab.

bloß deren „bester Commentar", sondern deren einfachste Begründung und darf in diesem Sinn als ein Vorläufer jener „ersten Einleitung in die Wissenschaftslehre" gelten, die Fichte erst drei Jahre später schrieb.

Die Grundfrage geht auf den Punkt zurück, in dem schon festgestellt ist, daß die Philosophie Einheitslehre und ihr Princip das Unbedingte sein müsse; jetzt wird von neuem gefragt: worin das Unbedingte oder Absolute besteht, dieser Realgrund alles Wissens, dieser Urgrund alles Realen? Zur Auflösung dieser Frage bieten sich zwei Möglichkeiten: entweder ist das eine Princip, aus welchem alles abgeleitet werden soll, in die Natur der Dinge zu setzen, unabhängig von dem erkennenden Subject, oder in das Wesen des letzteren; entweder ist jenes Princip „das absolute Object" oder „das absolute Subject". Die erste Fassung giebt den Standpunkt des Dogmatismus, die zweite den des Kriticismus. Die Philosophie aus einem Princip ist Monismus: diese Fassung steht fest. Der Monismus ist entweder dogmatisch oder kritisch: welche dieser beiden Fassungen die einzig mögliche ist, steht in Frage.

Das Unbedingte kann nicht in das Object gesetzt werden, denn ein absolutes oder unbedingtes Object widerstreitet sich selbst, wie ein hölzernes Eisen. Das Object ist nur denkbar in Rücksicht auf ein (ihm entgegengesetztes) Subject, daher ist es als solches bedingt und in der Sphäre der Objecte überhaupt das Unbedingte nicht anzutreffen. „Unser deutsches Wort bedingen nebst den abgeleiteten ist in der That ein vortreffliches Wort, von dem man sagen kann, daß es beinahe den ganzen Schatz philosophischer Wahrheit enthalte. Bedingen heißt die Handlung, wodurch etwas zum Ding wird, bedingt dasjenige, was zum Ding gemacht ist, wodurch zugleich erhellt, daß nichts durch sich selbst

als Ding gesetzt sein kann, d. h. daß ein unbedingtes Ding ein Widerspruch ist. Unbedingt nämlich ist das, was gar nicht zum Ding gemacht ist, gar nicht zum Ding werden kann*)." Alle Objecte sind bedingt und gehören in die Reihe der Dinge. Mithin kann das Unbedingte nur in dem gesucht werden, das schlechterdings nicht als Object oder Ding gedacht werden kann: in dem Gebiete des Subjectiven, in dem Subject, sofern dasselbe kein Object, kein Ding ist noch jemals sein kann. Die einzig mögliche Fassung des Unbedingten ist die kritische. Doch muß man sich hier vor einem Fehlgriff hüten.

Wie das Object nur durch seinen Gegensatz und durch seine Beziehung zu dem Subject bestimmbar ist, so gilt von dem letzteren dasselbe in Rücksicht auf das Object. Beide beziehen sich auf einander und sind durch diese ihre Relation bedingt. Das dadurch bestimmte Subject gehört in die Sphäre des Bedingten, der Dinge, der Objecte; es ist das in der Wechselwirkung mit dem Object begriffene, vorhandene, gegebene Subject, mit einem Wort die Thatsache des subjectiven Bewußtseins (das Bewußtsein als Thatsache). Es könnte scheinen, als ob zwischen den beiden entgegengesetzten Standpunkten des Dogmatismus und Kriticismus (des absoluten Objects und absoluten Subjects) ein mittlerer möglich wäre, der scheinbar beide vereinigt, indem er von der Verbindung zwischen Subject und Object, von der Thatsache des Bewußtseins, von (dem Factum) der Vorstellung der Dinge ausgeht. Jede Thatsache ist als solche bedingt und kann schon deßhalb nicht zum Princip der Philosophie gemacht werden; ein solcher Standpunkt vermittelt nicht, sondern fällt auf die dem Kriticismus entgegengesetzte Seite und ist nur da-

---

*) Ebendas. §. 3.

durch lehrreich, daß aus seiner Durchführung die Unhaltbarkeit des ganzen Versuchs einleuchtet. Bekanntlich hatte Reinhold seine Elementarphilosophie auf die Thatsache des Bewußtseins gegründet und in dem bedingten Subjecte das Fundament der kritischen Philosophie gesucht. Dadurch war die nachkantische Grundfrage in ein Stadium eingetreten, worin sie nicht bleiben konnte, sondern die Einwürfe des Aenesidemus, die Berichtigung Maimons, die entscheidende That Fichtes hervorrief. Das war Reinholds unleugbares Verdienst. „Man würde," urtheilt Schelling gerecht und treffend, „sehr wenig Einsicht in den nothwendigen Gang aller Wissenschaften verrathen, wenn man dieses Versuchs auch dann, wenn die Philosophie weiter vorgerückt ist, nicht mit der größten Achtung erwähnen wollte. Er war nicht dazu bestimmt, das eigentliche Problem der Philosophie zu lösen, aber dazu, es auf die bestimmteste Art vorzustellen, und wer weiß nicht, welche große Wirkung eine solche bestimmte Vorstellung des eigentlichen Streitpunktes gerade in der Philosophie hervorbringen muß und diese Bestimmung gewöhnlich nur durch einen glücklichen Vorblick auf die zu entdeckende Wahrheit selbst möglich wird." Aehnlich urtheilt er über Reinhold in einem gleichzeitigen Briefe an Hegel: „indessen war auch das eine Stufe, über welche die Wissenschaft gehen mußte, und ich weiß nicht, ob man es nicht Reinholden zu verdanken hat, daß wir nun sobald, als es meinen sichersten Erwartungen nach geschehen muß, auf dem höchsten Punkt stehen werden*)". Dieses Urtheil ist richtig und bleibt in Kraft, wenn auch später Schelling in gereizter Stimmung Reinhold so abschätzig als möglich behandelt.

*) Ebendas. §. 5 S. 175 Anmerkg. Vgl. Aus Schellings Leben. In Briefen. Bd. I. S. 75. (Der Brief an Hegel ist vom 4. Febr. 1795, die Vorrede der Schrift vom Ich u. s. w. vom 29. März 1795.)

Das Unbedingte kann demnach weder als Object noch als bedingtes Subject, sondern nur als absolutes Subject oder als absolutes Ich gefaßt werden: das ist die kritische Fassung, jede andere Art, das Princip der Philosophie zu bestimmen, ist dogmatisch.

Aus dem Begriffe des absoluten Ich folgen die nothwendigen Bestimmungen seines Wesens. Es ist vermöge seiner Unbedingtheit „ursprünglich oder Ursache seiner selbst", es ist vermöge seiner Ursprünglichkeit „Einheit schlechthin", es begreift vermöge seiner absoluten Einheit alle Realität in sich und ist in Wahrheit das Alleine (ἓν καὶ πᾶν), es ist vermöge seiner Alleinheit unendliche Realität, die absolute alles erzeugende und in allem sich selbst auswirkende Macht, in der Nothwendigkeit und Freiheit vollkommen eines sind*).

Die Summe und der Schwerpunkt dieser ganzen Entwicklung liegt in der Einsicht: das absolute Ich muß genau so gedacht werden, wie Spinoza die eine und einzige Substanz (das absolute Nicht-Ich) gedacht hat; dieser Begriff allein erfüllt, was Spinoza zur Begründung der Philosophie gefordert. Setzen wir also das absolute Ich an die Stelle der spinozistischen Substanz, so haben wir die Philosophie aus einem Princip und einem Guß, ein System in vollendeter Form nach dem Vorbilde des Spinozismus. So faßt Schelling seine Aufgabe. Auf diesen Punkt ist die ganze Schrift „vom Ich als dem Princip der Philosophie" gerichtet, daher der Schlußsatz der Vorrede: „ich darf hoffen, daß mir noch irgend eine glückliche Zeit vorbehalten ist, in der es mir möglich wird, der Idee, ein Gegenstück zu Spinozas Ethik aufzustellen, Realität zu geben".

---

*) Schellings sämmtl. W. Abth. I. Bd. I. S. 193.

Und in jenem schon erwähnten Briefe an Hegel schreibt er: „ich bin indessen Spinozist geworden! Staune nicht, du wirst bald hören, wie? Spinoza war die Welt alles, mir ist es das Ich*)".

*) Ebendas. S. 159. Vgl. Aus Schellings Leben. In Briefen. Bd. I. S. 76.

Zweites Capitel.

Dogmatismus und Kriticismus.

Vergleichen wir das dogmatische System in der vollendeten Form des Spinozismus mit dem folgerichtigen kritischen, so leuchtet jetzt ein, worin beide übereinstimmen und worin sie einander entgegengesetzt sind: sie stimmen überein 1) in der Absicht, das Unbedingte oder Absolute zum Princip der Philosophie zu machen, 2) darin, daß sie dieses Princip gleichsetzen dem Alleinen; aber wie Spinoza das Alleine begreift, in solcher Form und in solchen Bestimmungen kann (nicht das absolute Object oder Nicht-Ich, sondern) nur das absolute Ich gefaßt werden. Hieraus erst erhellt der wahre Punkt sowohl der Uebereinstimmung als des Gegensatzes zwischen Dogmatismus und Kriticismus, erst in diesem Lichte wird das wahre Verhältniß beider erkennbar, und es ist sehr wichtig, eben dieses Verhältniß mit aller Klarheit einzusehen, weil man sonst Gefahr läuft, dogmatische Bestimmungen für kritische gelten zu lassen. In einer durchgängigen Unklarheit und Verwirrung dieser Art befinden sich die Kantianer, die gar nicht wissen, wo der Schwerpunkt der kritischen Philosophie liegt. Um die beiden entgegengesetzten Standpunkte der Philosophie in ihrem wahren Verhältniß zu erleuchten und die Kantianer gewöhnlichen Schlages aus dem Wege zu räumen, schreibt Schelling seine „Philosophischen Briefe über Dog-

matismus und Kriticismus*)". Es ist die Schrift, die er im Sinne hatte, als er seinem Freunde Hegel zurief: „ich bin Spinozist geworden! du wirst bald hören, wie?"

I.

Der Pseudokantianismus.

Gegeben ist für das gewöhnliche Bewußtsein die Mannigfaltigkeit der Dinge, begriffen unter dem Gegensatz des Bewußtseins und der Welt, des Subjects und Objects; gefordert wird für die philosophische Erkenntniß die Auflösung dieses Gegensatzes, die absolute Einheit des Subjects und Objects, die Forderung wird erfüllt und die unbedingte Einheit hergestellt, indem entweder das Subject völlig aufgeht in das Object oder umgekehrt. Gleichviel, welche Fassung man wählt, ausgeschlossen in jedem Fall ist die dualistische.

Es ist baarer Dualismus, wenn außer dem absoluten Subject noch ein Ding an sich gesetzt wird als absolutes Object, unabhängig von den Bedingungen des Bewußtseins. Auf diesen Irrweg ist die kritische Philosophie unter den Händen der gewöhnlichen Kantianer gerathen, die das Ding an sich buchstäblich vergöttern, sie machen es in ihrer Gottesidee zum absoluten Object, beweisen die Realität Gottes aus moralischen Gründen und thun mit dieser Einsicht groß gegenüber dem Dogmatismus; in der moralischen Gottesidee liegt nach ihrer Meinung die Differenz beider Systeme, der Vorzug des kritischen. Damit ist dieser sogenannte Kriticismus, während er sich einbildet, auf der Höhe zu stehen, herabgesunken auf eine niedrige und platte Stufe dogmatischer Denkweise. Nichts ist unkritischer als die Vorstellung

*) Sch. sämmtl. W. Abth. I. Bd. I. S. 281—342 (geschrieben im J. 1795).

eines absoluten Objects, als der Glaube an die Realität eines solchen Dinges. Zum Glauben gehört eine Person, ein Subject. Gäbe es ein absolutes Object, so wäre kein von ihm unabhängiges Wesen möglich, kein Subject, keine subjective Gewißheit, also kein Glaube an ein solches Ding! Mit der Möglichkeit des Subjects ist einleuchtenderweise die Möglichkeit der Philosophie selbst aufgehoben. Kant wollte die letztere begründen und hat es gethan. Nichts steht daher mit der kantischen Lehre in ärgerem Widerspruch als der Triumph der Kantianer über den moralischen Gottesbeweis, den sie als die größte That der kritischen Philosophie verkünden. Es giebt Freunde, deren Unverstand gefährlicher ist als die schlimmste Feindschaft, die kantische Philosophie hat solcher Freunde die Menge. „Kann es für den Philosophen ein beschämenderes Schauspiel geben, als wegen seines mißverstandenen oder mißbrauchten, zu hergebrachten Formeln und Predigerlitaneien herabgestimmten Systems an den Pranger des Lobes gestellt zu werden*)?"

Das Dasein eines unbedingten Objects (Dinges an sich), so meinen die Kantianer, sei durch die kritische Philosophie keineswegs aufgehoben, sondern dem menschlichen Geiste erst dargethan worden, zwar nicht auf dem Wege der Erkenntniß, wohl aber vermöge des Glaubens, nicht durch die theoretische Vernunft, wohl aber durch die praktische. Unser Erkenntnißvermögen sei eben zu schwach, um das Ding an sich zu erfassen, und diese Schwäche sei nicht etwa nur eine einstweilige Schranke, die der sich erweiternde Geist mit der Zeit überwinden werde, sondern die Naturbeschaffenheit der menschlichen Vernunft, man könne sich daher über diesen Punkt gänzlich und für immer beruhigen, Dank

*) Ebendas. I. Brief S. 287 flgd. S. 289 flgd.

der glorreichen Entdeckung Kants! Jetzt könne man das theoretisch Unbeweisbare mit völliger Sicherheit dem Stempel der praktischen Vernunft übergeben und dadurch in gangbare Münze verwandeln. Und dieses theoretisch Unbeweisbare, was ist es? Der Unbegriff der Realität eines Dinges an sich, eines absoluten Objects! Diesen Unbegriff nicht denken zu können, gilt als die Schwäche der theoretischen Vernunft; diesen Unbegriff in Realität zu verwandeln, an die Realität dieses Unbegriffs zu glauben, gilt als die Stärke und Erhabenheit der praktischen! Und das nennt man kritische Philosophie, rühmt sich derselben und preist daraufhin den Namen Kants*)! Schelling hatte in Tübingen Beispiele solcher Kantianer vor sich und schildert sie seinem Freunde Hegel in einem Briefe aus dem Anfange des Jahres 1795 schon in den Zügen, welche die „philosophischen Briefe" mit geschärfter Satyre ausprägen. „Jetzt giebt es hier Kantianer die Menge, aus dem Munde der Kinder und Säuglinge hat sich die Philosophie Lob bereitet, nach vieler Mühe haben nun endlich unsere Philosophen den Punkt gefunden, wie weit man mit dieser Wissenschaft gehen dürfe. Auf diesem Punkt haben sie sich festgesetzt, angesiedelt und Hütten gebaut, in denen es gut wohnen ist und wofür sie Gott den Herrn preisen." „Alle möglichen Dogmen sind nun schon zu Postulaten der praktischen Vernunft gestempelt, und wo theoretisch-historische Beweise nimmer ausreichen, da zerhaut die praktische (tübingische) Vernunft den Knoten. Es ist Wonne, den Triumph unserer philosophischen Helden mit anzusehen. Die Zeiten der philosophischen Trübsal, von denen geschrieben steht, sind nun vorüber."

---

*) Ebendas. II. Brief.

II.

Verhältniß von Dogmatismus und Kriticismus.

1. Uebereinstimmung: das monistische System.

Die kantische Vernunftkritik hat jene Verirrung veranlaßt, aber nicht verschuldet, denn ihre Grundfrage läßt über die Bedeutung des Problems keinen Zweifel. Es wird gefragt: „wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?" Gesetzt, es gebe bloß Einheit und keine Vielheit, nichts zu Vereinigendes, so sind synthetische Urtheile unmöglich, und die Frage darnach hat keinen Sinn; gesetzt, die Vielheit sei ursprünglich und nicht zu vereinigen, so folgt dasselbe. Mithin ist die ganze Frage nur dann möglich, wenn die absolute Einheit in Widerstreit mit der Vielheit besteht, wenn es sich um die Auflösung dieses Gegensatzes handelt. Nun ist der Widerstreit zwischen der absoluten Einheit und Vielheit gleichbedeutend mit dem Widerstreit zwischen Subject und Object, daher die Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urtheile a priori gleichbedeutend mit der Frage nach der Auflösung des Widerstreits zwischen Subject und Object. Oder anders ausgedrückt: „wie kann aus dem Absoluten herausgegangen werden auf Entgegengesetztes? Wie kann das Absolute aus sich herausgehen? = Wie ist der Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen möglich? = Wie ist das Dasein der Welt möglich?" Diese Wendungen sind verschiedene Formeln derselben Frage, die das Grundproblem der kantischen Vernunftkritik ausmacht*).

Die Auflösung des Widerstreits ist nur möglich durch die Identität oder Einheit des Subject und Object, diese Identität

*) Ebendas. III. Br. u. VII. Br. S. 293 flgd. S. 313.

selbst ist denkbar entweder als absolutes Object (Ding an sich) oder als absolutes Subject (Subject an sich): die erste Art der Auflösung giebt den Dogmatismus (Realismus), die zweite den Kriticismus (Idealismus). Es ist dieselbe Aufgabe, auf zwei verschiedene Arten gelöst, die keine dritte Möglichkeit einräumen; es ist demnach klar, daß Dogmatismus und Kriticismus dasselbe Problem haben*).

Welcher Weg zur Auflösung dieses Problems auch genommen werde, in keinem Fall ist die Einheit, um die es sich handelt, bloß theoretisch herzustellen. Diese Einheit ist eine Aufgabe, ein Postulat, nur zu erfüllen durch eine Veränderung, die das Subject mit sich selbst vornimmt, durch das Streben nach einem Ziel, welches das Subject sich selbst setzt und ergreift, d. h. sie ist nur praktisch zu lösen. Mithin unterscheiden sich Dogmatismus und Kriticismus weder im Problem noch darin, daß dem letzteren das Problem als eine praktische Forderung gilt: in beiden Systemen handelt es sich um die absolute Einheit, in beiden ist diese Einheit eine praktisch zu lösende Aufgabe, ein sittliches Postulat**).

2. Gegensatz: das Freiheitssystem.

Das Subject soll aufgehen im absoluten Object: das ist die Forderung des Dogmatismus, das Ziel der Lehre Spinozas. Dieses Ziel ist erreicht in der intellectuellen Anschauung Gottes, in welcher das Subject sich selbst anschaut als untergegangen im Absoluten; es schaut sich an als untergegangen, als vernichtet, also schaut es doch sich selbst an und ist seines vollkommenen

*) Ebendas. V. Br. u. VI. Br. S. 301—303. S. 308.

**) Ebendas. V. Br. S. 305.

Zustandes inne, es erkennt und fühlt sich frei von der Schranke. Ein solcher Zustand ist nicht Vernichtung, sondern Erweiterung der Persönlichkeit, nicht Untergang, sondern Seligkeit, „der Himmel im Verstande," das Gefühl voller Befriedigung, die Tugend, die keines Lohnes bedarf, da sie ihn in sich selbst findet. In Wahrheit ist das erreichte Ziel die vollendete Selbstanschauung des Subjects, die der Dogmatismus für die Anschauung des absoluten Objects ansieht, er nimmt die Erkenntniß Gottes für eine Wirkung der göttlichen Causalität, ihm gilt der absolute Zustand als Vernichtung des Subjects im Absoluten und diese Vernichtung nicht als selbsteigene That des Subjects, sondern als Machtäußerung des absoluten Objects, daher dem Subjecte hier nichts anderes übrig bleibt, als sich vernichten zu lassen, d. h. sich schlechthin leidend zu verhalten gegen die göttliche Causalität. Was der Dogmatismus will, ist nicht Kampf, sondern Unterwerfung, es ist der freiwillige Untergang, „die stille Hingabe ans Unermeßliche, die Ruhe im Arme der Welt". Er nimmt die That des Subjects für die Wirkung des Objects. Diese Vorstellungsweise, womit die Philosophie übergeht zur Schwärmerei, charakterisirt den Dogmatismus und unterscheidet ihn völlig von dem entgegengesetzten System*).

Die Lösung der Aufgabe ist unmöglich durch Aufhebung des Subjects, das Subject ist nicht aufzuheben, jeder Glaube daran ist Schwärmerei. Jene absolute Einheit, die gefordert wird, ist kein Object, weder ein realisirtes noch ein realisirbares, sondern eine unendliche Aufgabe, das Ziel nicht der Selbstvernichtung, sondern fortwährender Selbstbethätigung.

---

*) Ebendas. VII. Br. S. 315 flgd. VIII. Br. S. 316 flgd. S. 319—22.

Jetzt erst ist das Verhältniß zwischen Dogmatismus und Kriticismus ganz klar. Beide Systeme haben dasselbe Problem, die Identität von Subject und Object, beide setzen diese Identität als Ziel, als Object des Handelns, als praktisches Postulat. Sie unterscheiden sich durch die Art der praktischen Lösung, durch den Geist des Postulats: das dogmatische System nimmt die Lösung als absoluten Zustand, das kritische als unendliche Aufgabe; jenes fordert die unbeschränkteste Passivität des Subjects, dieses die unbeschränkteste Activität. Das dogmatische Postulat heißt: „vernichte dich! höre auf zu sein!" Das kritische heißt: „sei*)"!

Die Uebereinstimmung beider Systeme liegt in (der Aufgabe und Forderung) der Identität, ihr Gegensatz in der Freiheit. In diesem Punkte verhalten sie sich, wie Ja und Nein. Gilt der Dogmatismus, so ist die Freiheit unmöglich; wird das Ding an sich (das absolute Object) gesetzt, so ist die Freiheit aufgehoben, mit der Idee eines objectiven Gottes ist die Vernunftfreiheit und Autonomie unverträglich; die nothwendige Folge des ersten Begriffs ist die Verneinung des zweiten. Daß der Begriff Gottes als eines absoluten Objects (Dinges an sich) praktisch sein soll, hebt die Nothwendigkeit dieser Folge nicht auf. Ding an sich und Freiheit sind absolut entgegengesetzt: das ist der Gegensatz zwischen Dogmatismus und Kriticismus.

Wären die Erkenntnißobjecte Dinge an sich, so wäre die Freiheit vernichtet, die letztere ist also nur möglich, wenn die Erkenntnißobjecte (nicht Dinge an sich, sondern) Erscheinungen sind. Daß wir nicht Dinge an sich, sondern Erscheinungen erkennen, dieser phänomenale Charakter der Erkenntnißobjecte ist mithin nicht die Folge der menschlichen Vernunftschwäche, sondern

*) Ebendas. IX. Br. S. 327. S. 333—35.

der unbedingten Vernunftfreiheit: jenes rühmen die Kantianer, dieses ist der wahre Gedanke Kants und die Grundidee seines ganzen Systems *).

III.

Das Ergebniß.

Wir fassen den Kern der philosophischen Briefe, die zum Tiefsten und Einsichtsvollsten gehören, was über Kant geschrieben ist, in folgenden Satz: Dogmatismus und Kriticismus sind beide Identitätssysteme, sie sind beide monistisch, der Kriticismus ist Freiheitssystem, der Dogmatismus das Gegentheil. Wenn es keinen anderen Beweis der Freiheit giebt, als den praktischen, so ist der Dogmatismus nur praktisch widerlegbar, nämlich dadurch, „daß man das entgegengesetzte System in sich realisirt **)".

Die drei ersten Schriften Schellings sind in ihrem Fortgange durch diese drei Grundgedanken bestimmt: 1) das Princip der Philosophie ist das Unbedingte, welches nur eines sein kann, 2) das Unbedingte kann nur gedacht werden als das absolute Ich, 3) das absolute Ich ist Selbstbethätigung, Selbstzweck, Freiheit. In einem seiner Briefe an Hegel summirt Schelling selbst den Gedankengang seiner ersten Schriften und bezeichnet seinen damaligen Standpunkt in folgender Weise: „vom Unbedingten muß die Philosophie ausgehen. Nun fragt sich's nur, worin dieses Unbedingte liegt, im Ich oder Nicht-Ich? Ist diese Frage entschieden, so ist alles entschieden. Mir ist das höchste Princip aller Philosophie das reine absolute Ich d. h. das Ich, inwie-

*) Ebendas. X. Br.
**) Ebendas. X. Br.

fern es bloßes Ich, noch gar nicht durch Objecte bedingt, sondern durch Freiheit gesetzt ist. Das A und O aller Philosophie ist Freiheit*)." Fast mit denselben Worten charakterisirt Fichte den Standpunkt der Wissenschaftslehre in einem seiner Briefe an Reinhold: „mein System ist von Anfang bis zu Ende nur eine Analyse des Begriffs der Freiheit, und es kann in ihm diesem nicht widersprochen werden, weil gar kein anderes Ingrediens hineinkommt**)".

Hier finden wir Schelling in völliger und freier Uebereinstimmung mit Fichte. Er sieht, daß der Weg der Philosophie von Kant zu Fichte geht, hoch hinweg über die Köpfe der Tageskantianer; er anerkennt in Fichte den Führer. Hören wir ihn selbst in einem seiner brieflichen Ergüsse an Hegel: „ich lebe und webe gegenwärtig in der Philosophie. Die Philosophie ist noch nicht am Ende. Kant hat die Resultate gegeben, die Prämissen fehlen noch. Und wer kann die Resultate verstehen ohne die Prämissen? Ein Kant wohl, aber was soll der große Haufe damit? Fichte, als er das letztemal hier war, sagte, man müsse den Genius des Socrates haben, um in Kant einzudringen. Ich finde es täglich wahrer. Wir müssen noch weiter mit der Philosophie." „Fichte wird die Philosophie auf eine Höhe heben, vor der selbst die meisten der bisherigen Kantianer schwindeln werden." „Nun arbeite ich an einer Ethik à la Spinoza, sie soll die höchsten Principien aller Philosophie aufstellen, die Principien, in denen sich die theoretische und praktische Philosophie vereinigt. Wenn

---

*) Aus Sch. Leben. In Br. Bd. I. S. 76 (Br. v. 4. Febr. 1795).

**) Meine Gesch. der neuern Philos. Bd. V. S. 493.

ich Muth und Zeit habe, soll ich nächste Messe oder längstens nächsten Sommer fertig sein. Glücklich genug, wenn ich einer der ersten bin, die den neuen Helden, Fichte, im Lande der Wahrheit begrüßen! Segen sei mit dem großen Mann; er wird das Werk vollenden*)!"

*) Aus Sch. Leben. In Br. Bd. I. S. 73 flgd. (der Br. ist aus den ersten Tagen des J. 1795).

Drittes Capitel.

Die Freiheit als Princip*).

I.

Das sittliche Gebot. Ethik und Moral.

Die kritische Philosophie ist Freiheitslehre; ihr Princip ist das Unbedingte, nicht als Object, also nicht theoretisch zu realisiren, sondern praktisch, es ist kein objectives Sein, sondern das absolute, das Alleine, das sich in jedem Dasein offenbart und eines ist mit mir selbst, mit dem letzten Unveränderlichen in mir, dem innersten Grund und Kern meines Wesens. Daher heißt die Aufgabe der kritischen Philosophie: „sei absolut frei". Diese Aufgabe setzt ein Ziel und fordert, daß es erstrebt werde; das Postulat lautet: „strebe frei zu sein, erstrebe die Unbedingtheit!" Wäre das Streben an irgend eine unübersteigliche Schranke gefesselt, so könnte sein Ziel nicht die Unbedingtheit sein, daher heißt „nach Unbedingtheit streben" so viel als „unbedingt streben", und das obige Postulat lautet demgemäß: „dein Streben sei unbedingt!" Das ist nur möglich, wenn durch dasselbe alles Widerstrebende bestimmt, alle äußeren Dinge, die ganze Erscheinungs-

---

*) Neue Deduction des Naturrechts. (S. W. Abth. I. S. 245—280.) Die Schrift, verfaßt 1795, veröffentlicht im Fichte-Niethammer'schen Journal [1796 u. 97], ist früher geschrieben, aber zum Theil später gedruckt als Fichtes Rechtslehre.

welt beherrscht wird. Daher die nothwendige Forderung: „alles Widerstrebende werde durch dein Streben bestimmt, die Welt sei dein moralisches Eigenthum*)“.

Es giebt kein unbedingtes Streben ohne Wirksamkeit auf und Herrschaft über die Dinge d. h. ohne physische Causalität; die Freiheit muß als Natur erscheinen und wirken, als freie oder autonome Naturerscheinung d. h. als Leben. Causalität ist Macht. Unbedingtes Streben ist zugleich freie und physische Causalität, zugleich moralische und physische Macht. Nun giebt es kein Streben ohne Widerstreben, ohne Widerstand. Was der physischen Macht Widerstand leistet, ist Natur; was der moralischen Widerstand leistet, ist Menschheit. Natur ist Schranke des Könnens, Menschheit ist Schranke des Dürfens**).

Giebt es nun kein unbedingtes Streben ohne unbedingtes Widerstreben, ohne moralischen Widerstand, ohne daß der Freiheit eines Wesens die eines andern in den Weg tritt, so ist eine Mehrheit freier Wesen nothwendig. Alle erstreben dasselbe Ziel und sind darin identisch, ihr gegenseitiges Widerstreben oder ihre Nichtidentität liegt nicht im Ziel, sondern in den Schranken des Strebens, nicht in dessen unbedingter, sondern bedingter Natur, in seiner zeitlichen und empirischen Beschränkung. Vermöge des empirischen Strebens fallen die Freiheitssphären aus einander und schließen sich gegenseitig aus. Eben dadurch wird jede dieser Sphären eine ausschließende, einzelne, individuelle: jedes freie Wesen bildet einen Einzelwillen, eine moralische Individualität.

Wäre ein Individuum als solches unbedingt frei, so wären alle übrigen vollkommen unfrei, und die Freiheit überhaupt wäre

---

*) Neue Deduction u. s. w. §. 1—7.

**) Ebendas. §. 8—13.

unmöglich. Also Freiheit überhaupt und unbedingte empirische oder individuelle Freiheit stehen in Widerstreit; dieser Widerstreit ist zu lösen und die Freiheit als solche dadurch herzustellen, daß jeder Einzelwille dergestalt eingeschränkt wird, daß mit seinem Wollen das aller übrigen bestehen kann*).

Das Problem ist der Widerstreit der allgemeinen und individuellen Freiheit, des allgemeinen und individuellen Willens; die Lösung des Problems fordert die Uebereinstimmung beider, der allgemeine Wille geht auf ein Reich moralischer Wesen, der individuelle auf die absolute Selbstbestimmung des Individuums; das Gebot des ersten ist ethisch, das des anderen moralisch. Es handelt sich um die Uebereinstimmung beider, um die Gleichung des ethischen und moralischen Wollens. Das höchste Gebot aller Ethik heißt: „handle so, daß dein Wille absoluter Wille sei, daß die ganze moralische Welt deine Handlung wollen könne, daß durch dieselbe kein vernünftiges Wesen als bloßes Object, sondern als mithandelndes Subject gesetzt werde**)".

II.

Die Rechtslehre.

Die Form des Einzelwillens ist eine nothwendige Bedingung des Willens überhaupt, sie gilt daher unbedingt und tritt jeder Einschränkung entgegen. Wenn nun das ethische Gebot die Geltung des allgemeinen Willens und darum die Einschränkung des individuellen fordert, so erhebt sich dagegen die unbedingte Geltung des letzteren von Seiten der Form. Hier ist eine Wissenschaft nöthig, die sich in Gegensatz zur Ethik stellt, und deren Charakter und Probleme aus eben dieser Entgegensetzung ein-

*) Ebendas. §. 13—20.

**) Ebendas. §. 31—45.

leuchten*). Einzuschränken ist der Einzelwille in Rücksicht auf seine Herrschaft nach außen, die Ausdehnung seines Machtgebietes, sein Können, d. i. die Materie des Willens, denn die uneingeschränkte Freiheit des Individuums in diesem Sinne wäre die Vernichtung der Freiheit aller. Unbedingt anzuerkennen und aufrechtzuhalten ist die Willensfreiheit von Seiten der Form, das persönliche Wollen, die Wurzel aller Freiheit. Eingeschränktes Können innerhalb der Willensfreiheit ist Dürfen. Was ich darf, ist mein Recht. Jene der Ethik entgegengesetzte Wissenschaft ist die Rechtslehre. Der individuelle Wille soll nichts enthalten, was dem allgemeinen widerstreitet, er soll in Rücksicht seiner Materie mit diesem übereinstimmen: das gebietet die Ethik. Der allgemeine Wille darf nichts enthalten, was die Form des individuellen Willens aufhebt, die Materie des ersten muß im Einklang sein mit der Form des letzteren: diese Uebereinstimmung ist das Problem der Rechtslehre**).

1. Urrecht.

Die Frage heißt: was darf ich? Welches sind meine ursprünglichen Rechte? Die Deduction derselben ist die Aufgabe der Rechtslehre, zu lösen aus einem obersten Grundsatz, den die Geltung der individuellen Willensform dahin bestimmt: „ich habe ein Recht zu allem, was der Form des Willens gemäß ist, ich darf alles, wodurch ich das Dürfen als solches behaupte." So ist die Materie des Dürfens bestimmt durch dessen Form, bloß dadurch; Materie und Form des Dürfens verhalten sich, wie das schlechthin Bestimmbare zu dem schlechthin Bestimmenden: es soll die persönliche Willensfreiheit einen Spielraum beschreiben

*) Ebendas. §. 46—53.

**) Ebendas. §. 54—75.

dürfen, unantastbar durch jede fremde Willenscausalität, diese sei allgemeiner Wille oder individueller Wille oder Wille überhaupt*).

Gegenüber dem allgemeinen Willen besteht das Recht in der moralischen Freiheit, gegenüber dem individuellen Willen in der formalen Gleichheit, gegen den Willen überhaupt in dem Rechte auf etwas, worauf kein anderer Wille ein Recht hat, es ist das Recht gegenüber jedem Willen. Wo nämlich dem Willen kein bestimmter Wille gegenübersteht, da kann weder gesetzmäßig noch gesetzwidrig gehandelt werden, und das Dürfen reicht so weit als das Können, das Recht so weit als die Macht, als das Vermögen, die Willensherrschaft auszudehnen über die Dinge. Dieses durch keinen anderen Willen eingeschränkte Recht bezieht sich auf die bloßen Objecte, die dem Willen gegenüber schlechthin passiv und durch Autonomie bestimmbar sind. Ist ein solches Object durch den Willen bestimmt d. h. in Besitz genommen, so ist es durch keine entgegengesetzte Autonomie mehr bestimmbar, es ist für jeden anderen Willen gleich nichts, es ist für jedes andere moralische Wesen kein Object mehr.

Die drei aus dem obigen Gegensatz abgeleiteten Rechte sind demnach das der moralischen Freiheit, der formalen Gleichheit und das Sachenrecht**).

2. Zwangsrecht.

Das Recht der Willensindividualität oder Selbstheit ist das Urrecht, es ist unveräußerlich, unvertilgbar. Ich habe das Recht, die Selbstheit meines Willens unbedingt zu behaupten und im Nothfall zu retten, jede Handlung aufzuheben, mit der

*) Ebendas. §. 76—95.

**) Ebendas. §. 95—140.

meine Willensexistenz, die Form meiner individuellen Freiheit nicht bestehen kann. Sobald ich genöthigt werden soll, dieses oder jenes zu wollen, wird die Form meines Willens bedingt durch die Materie; eine solche Nöthigung ist Zwang, äußerer oder innerer, physischer oder psychologischer Zwang. Jeder Versuch dieser Art ist ein Angriff auf meine moralische Freiheit, ein Streben, mich moralisch zu zwingen. Ich habe dem Zwange gegenüber ein Recht zum Gegenzwang d. h. ein Zwangsrecht. Ein Recht zum Zwange gegen die moralische Freiheit hat keiner, auch nicht der allgemeine Wille, ein Recht zum Gegenzwang hat jeder. Wenn ein Individuum meine moralische Freiheit aufzuheben sucht, so wird das Band zerrissen, das uns als moralische Wesen verknüpft und jener Andere hört auf, für mich ein Wesen meines Gleichen zu sein, ich habe ein Recht, ihn als bloßes Object zu behandeln und lediglich durch physische Macht zu bestimmen. Ich habe ein Recht, mein Recht zu erzwingen. Ob ich es auf diesem Wege erreiche, hängt allein davon ab, ob ich die physische Uebermacht habe. Hier steht die Untersuchung bei einem neuen Problem. Es ist zur Erhaltung des Rechts offenbar nothwendig, einen Zustand zu schaffen, in dem auf der Seite des Rechts immer auch die physische Gewalt ist. Die Auflösung dieses Problemes enthält das Staatsrecht*).

III.

Vorblick auf die Naturphilosophie.

Unter den ersten Schriften Schellings ist die „neue Deduction des Naturrechts" am wenigsten eigenthümlich und productiv, sie verräth mehr als die übrigen die Neigung zum Schematisiren,

---

*) Ebendas. §. 140—163.

die Schelling besaß. Die Unterscheidung des allgemeinen und individuellen Willens, der Materie und Form des allgemeinen, der Materie und Form des individuellen, wird zum stehenden, bis zur Ermüdung wiederholten Schema und bildet das einförmige Fachwerk der Untersuchung. Vielleicht lag darin der Grund, warum Schelling diesen Aufsatz in die Sammlung seiner philosophischen Schriften*) nicht aufnahm, denn es mußte das Gefühl gewisser Mängel sein, das ihn abhielt.

Doch zeigt sich in der Abhandlung ein für den Fortschritt Schellings bedeutsamer Punkt. Der ganze Ideengang, den die „neue Deduction des Naturrechts" voraussetzt, läßt sich in folgende Formel zusammenfassen: „das Princip der Philosophie = das Unbedingte = das absolute Ich = Freiheit." Ist die Freiheit das Unbedingte, so ist sie das alles Bedingende, „das letzte, das allem Existirenden zu Grunde liegt, das absolute Sein, das in jedem Dasein sich offenbart." Hier haben wir schon den Vorblick auf die Freiheit als Weltprincip, also auch als Naturprincip.

Keine Freiheit ohne selbstthätiges, unbedingtes Streben, ohne Herrschaft über alles Widerstrebende, ohne Naturmacht (physische Causalität). Daher „muß sich die Causalität der Freiheit durch physische Causalität offenbaren". Freiheit ist ursprüngliche Autonomie. Daher „muß die physische Causalität ihrem Princip nach autonomisch sein". „Diese Causalität heißt Leben. Leben ist die Autonomie in der Erscheinung**)."

So führt der Freiheitsbegriff zu zwei Sätzen, die sich in einem dritten vereinigen: alles Dasein ist Offenbarung und Er-

*) Band I. (1809).

**) Ebendas. §. 2. vgl. §. 8 u. 9.

scheinung der Freiheit, Freiheit in der Erscheinung ist Leben; daraus ergiebt sich der Schlußsatz: das All lebt, die ganze Natur ist lebendig, es giebt keinen wirklichen Gegensatz zwischen Natur und Geist, zwischen unorganischer und organischer Natur. Wir sehen schon das Thema und die Anlage vor uns zu der künftigen Naturphilosophie, zu dem künftigen Identitätssystem.

Wenn Schelling von der physischen Causalität als Erscheinung der Freiheit kurzweg sagt: „diese Causalität heißt Leben", so gründet er sich damit auf Kants tiefsinnige, in der Kritik der teleologischen Urtheilskraft geführte Untersuchung. Freiheit in der Natur ist objective Zweckmäßigkeit. Kant hatte gezeigt, daß dieser Begriff ein nothwendiges Princip unserer Betrachtungs- und Beurtheilungsart der Natur sei, kein erklärendes, sondern ein leitendes Princip, nicht unser Urtheil bestimmend, sondern nur unsere Reflexion. Wenn sich nun dieses Reflexionsprincip in ein wirkliches Erkenntnißprincip verwandeln läßt, so wird aus der teleologischen Naturbetrachtung im Sinne Kants Naturphilosophie im Sinne Schellings. Den ersten Schritt dazu bemerken wir schon in einigen Sätzen der „neuen Deduction des Naturrechts".

Auch giebt es ein Zeugniß, daß Schelling der Idee der kantischen Teleologie sich bereits bemächtigt und ihre Bedeutung erkannt hatte. Von dem Abschnitt, in welchem Kant den Begriff der objectiven Naturzweckmäßigkeit erläutert, sagt Schelling schon am Schluß seiner Abhandlung vom Ich: „vielleicht sind nie auf so wenigen Blättern so viele tiefsinnige Gedanken zusammengedrängt worden*)."

Daß die kantische Philosophie nothwendig die fichtesche for-

*) Vom Ich u. s. f. §. 2. Anm. 2.

dert, den Kriticismus als Monismus, als Identitäts- und Freiheitssystem, diese Einsicht hat Schelling sich gewonnen und in seinen Schriften dargelegt. Es bleibt noch ein Schritt übrig, womit er innerhalb der Wissenschaftslehre zu seiner eigenthümlichen und selbständigen Aufgabe übergeht: er hat zu zeigen, daß die kantisch-fichtesche Philosophie dazu drängt, die innere Zweckmäßigkeit der Natur als ein reales Princip oder, was dasselbe heißt, den Geist und die Freiheit als Weltproduction zu fassen.

Viertes Capitel.

Das Freiheitssystem als Weltsystem *).

I.

Der Dualismus und die Dinge an sich.

Unmöglichkeit der Erkenntniß.

Innerhalb der kantischen Philosophie waren die Bedingungen, woraus die Thatsache der Erkenntniß folgt, analytisch dargethan und festgestellt worden, aber deren Ableitung aus einem letzten Princip eine offene Frage geblieben. „Kant überließ es seinen Nachfolgern," sagt Schelling, „das große überraschende Ganze unserer Natur, wie es aus jenen Theilen zusammengeht, wie es von jeher bestanden hat und immer bestehen wird, mit einem Blick aufzufassen, dem Werke Seele und Leben einzuhauchen und so der Nachwelt das Herrlichste, was menschliche Kraft vollenden konnte, zu überliefern **)."

*) „Allgemeine Uebersicht der neuesten philosophischen Literatur" oder „Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre", geschrieben 1796 u. 97. Diese Abhandlungen erschienen im philosophischen Journal (1797) unter dem ersten Titel, und in der Sammlung der philosophischen Schriften, Bd. I (1809) unter dem zweiten. Es sind vier Abhdlg., unter denen die dritte die wichtigste. S. W. Abth. I. Bd. I. S. 343—453.

**) Abhdlg. I. S. W. Abth. I. Bd. I. S. 360.

Wird die kantische Lehre so verstanden, daß zufolge dieser Auffassung die Erkenntniß als baare Unmöglichkeit erscheint, so ist damit die Probe gegeben, daß die kantische Lehre nicht verstanden worden und wie sie niemals zu verstehen ist. Diese Probe eines durchgängigen Mißverständnisses, dessen Wurzel der Unverstand ist, haben die Kantianer abgelegt. Wäre die kantische Lehre, wie die Kantianer sie nehmen, so wäre nichts undenkbarer als die Möglichkeit des Erkennens. Sie verstehen nämlich die kantische Philosophie auf folgende Weise: sie sehen den menschlichen Geist und unabhängig von ihm die Welt, als bestehend in Dingen an sich, zwischen beiden ist keine Gemeinschaft, sondern nur ein zufälliges Zusammentreffen, die Welt wirkt auf den Geist, unbegreiflich wie; folgerichtigerweise müßte eine solche Welt dem Geist als etwas Zufälliges erscheinen, dennoch erscheint sie ihm gesetzmäßig; die Gesetze der Welt nämlich sind als Verstandesbegriffe dem Geiste eingegraben, unbegreiflich wie und woher, diese Gesetze überträgt der menschliche Geist auf die Dinge an sich, es ist nicht einzusehen, wie er sie überträgt; und diese ihm fremde Welt gehorcht diesen ihr fremden Gesetzen auf eine völlig unbegreifliche Art. Und das soll Kant gelehrt haben? In der That, dieses System ist nicht Idealismus; Dogmatismus soll es auch nicht sein, es ist nichts. „Es hat nie ein System existirt, das lächerlicher oder abenteuerlicher wäre*)."

Der Grund dieser durchaus verkehrten Auffassung liegt darin, daß die Erkenntniß in zwei von einander völlig gesonderte Elemente zerlegt wird: Form und Materie, die Form der Erkenntniß sei durch uns gegeben, die Materie von außen; der Grund der Erkenntnißform seien unsere Vorstellungsvermögen,

---

*) Ebendas. Abhdlg. I. S. 360 flgd.

die Ursache des Erkenntnißstoffs (der sinnlichen Eindrücke) die Dinge an sich. Wie soll aus diesen beiden Elementen je ein Product werden, und zwar ein Product gleich der Erkenntniß? Wie entsteht in uns die Vorstellung der äußeren Dinge, unabhängig von uns? Woher die Nothwendigkeit dieser Vorstellung? Woher die Nothwendigkeit der Beziehung unserer Vorstellung auf äußere Objecte? Unter der gemachten Voraussetzung ist von diesen Fragen keine zu beantworten. Wenn Vorstellung und Ding nicht unmittelbar zusammenstimmen, so ist die Erkenntniß unmöglich; wenn Vorstellung und Ding einander ursprünglich entgegengesetzt werden, so ist ihre Zusammenstimmung ein Wunder. Wäre die kantische Lehre jener Dualismus der Erkenntnißelemente, an dem die ganze Auffassungsweise der Kantianer hängt, so wäre die Erkenntniß von vornherein unmöglich, und die kritische Grundfrage nach der Möglichkeit der Erkenntniß sinnlos. Es hilft nichts, den Unsinn dieser Auffassung hinter einer dunklen Schulsprache, wie sie „die kantischen Hierophanten" im Munde führen, zu verstecken*).

Jenes Grundübel der dualistischen Auffassungsweise wurzelt in dem verworrenen Begriff der Dinge an sich, in diesem Hirngespinnst, das die Philosophen so lange gequält hat: Dinge an sich, Dinge, die außer den wirklichen Dingen noch vorhanden sein, die ursprünglich auf uns einwirken und den Stoff zu unseren Vorstellungen liefern sollen! Hätte man die kantische Lehre von der Entstehung des Objects vermöge der Einbildungskraft und Anschauung richtig verstanden, so würde jenes Hirngespinnst verschwunden sein, wie Nebel und Nacht vor Licht und Sonne**).

*) Abh. II. S. 363—65. Vgl. Abh. I. S. 350.

**) Abh. I. S. 355—57.

II.

Der Standpunkt des Idealismus.

1. Begründung der Erkenntniß.

Wahrheit ist absolute Uebereinstimmung des Gegenstandes und des Erkennens. Ist der Gegenstand ein vom Erkennen unabhängiges Ding an sich, so ist jede Uebereinstimmung unmöglich; sie ist nur dann möglich, wenn der Gegenstand kein solches Ding an sich, kein dem Erkennen fremdes Ding, sondern „nichts anderes ist als unser nothwendiges Erkennen". Erkenntniß ist Identität der Vorstellung und des Gegenstandes, die Frage nach der Möglichkeit der Erkenntniß ist gleichbedeutend mit der Frage nach dieser Identität; diese letztere aber ist nur unter einer einzigen Bedingung möglich: wenn es ein Wesen giebt, zugleich vorstellend und vorgestellt, zugleich anschauend und angeschaut, ein Wesen, das sich selbst anschaut. Das einzige Wesen dieser Art sind wir selbst, das Ich, der Geist. Ichheit, Geist, Selbstanschauung sind Wechselbegriffe. Der Geist erkennt nur, was er anschaut; was er anschaut, ist seine eigene Thätigkeit und deren Product: auf diese unmittelbare Anschauung gründet sich alle Gewißheit, alle Erkenntniß, alle Realität unseres Wissens*).

2. Entstehung des Objects.

In der ursprünglichen Selbstanschauung ist Subject und Object, Anschauen und Angeschautes nicht unterschieden, die angeschaute Thätigkeit ist das Anschauen selbst, oder, anders ausgedrückt, der Geist ist thätige, erzeugende, productive Anschauung. Noch unterscheidet er nicht sich als das anschauende (vorstellende)

*) Abhdl. II. S. 365—66.

Wesen von dem angeschauten Product (Object); beides ist in dieser ersten und ursprünglichen Selbstanschauung unmittelbar eines, wir haben die völlige Identität des Objects und der Vorstellung. Erst im Unterschiede von dem Subject entsteht das Object, erst indem sich das anschauende Subject von dem angeschauten Product unterscheidet, entsteht das Bewußtsein. Aus jener ursprünglichen Selbstanschauung als seiner nothwendigen Bedingung entwickelt sich erst das Bewußtsein der Objecte und daraus das Selbstbewußtsein. Auch leuchtet ein, wie sich diese Entwicklung vollzieht. Indem Schelling den Gang derselben darthut, folgt er ganz dem Zuge und Vorbilde der Wissenschaftslehre.

Der Geist ist sich Object. Was er ist, muß er für sich sein und werden; was er thut, muß er wissen. Er ist nicht bloß anschauende Thätigkeit (productive Anschauung), sondern macht sich dieselbe objectiv, indem er aus jener unmittelbaren Einheit des Anschauens und des Angeschauten (der Vorstellung und des Gegenstandes) heraustritt und jetzt mit Freiheit wiederholt, was er mit Nothwendigkeit erzeugt hat. Die geistige Thätigkeit, die zuerst mit dem Product einfach zusammenfiel und gleichsam darin gebunden war, wird jetzt frei: sie erscheint als freies, von dem Product unabhängiges Handeln, das Product erscheint als nothwendiges, von unserm Handeln unabhängiges Object, als ein ohne unser Zuthun vorhandenes Ding, nicht durch das Bewußtsein gesetzt, sondern demselben vorausgesetzt. So entsteht das Bewußtsein äußerer Dinge als gegebener Objecte: die objective Anschauung. Sie ist kein Product der Willkür und giebt sich demgemäß als unwillkürliche, mit dem Gefühle des Zwanges oder der Nöthigung verbundene Vorstellung.

Der Geist kann seine Thätigkeit davon absondern, er kann das Product mit Freiheit wiederholen oder reproduciren, aber die

Anschauung nicht ändern. Die Abstraction von der Anschauung ist frei, die Anschauung selbst ist gegeben und nothwendig. Die Anschauung ist das, wovon abstrahirt wird, also die Bedingung, ohne welche die Abstraction nicht möglich ist; darum ist mit der Freiheit der Abstraction zugleich das Gefühl des Zwangs in Betreff der Anschauung verbunden. Vermöge der Abstraction wird die subjective Thätigkeit frei und der Geist erkennt dadurch sich als Subject und die Anschauung als Object; das Bewußtsein der Freiheit und das Bewußtsein des Objects sind darum nothwendig mit dem Gefühle verknüpft, an die Anschauung gebunden zu sein. Sie bedingen sich gegenseitig, diese beiden nach innen und außen gerichteten Acte des Bewußtseins, das der Freiheit (des Subjects) und der Anschauung (des Objects), keines ist ohne das andere möglich, keines von beiden ohne das Gefühl der Nöthigung. Die Abstraction verwandelt die Anschauungen in Begriffe, daher stehen die Begriffe in demselben Verhältniß zur Anschauung als die Abstraction, sie sind nothwendig auf die Anschauung bezogen und zugleich Producte unserer freien Thätigkeit. Dieser unserer freien Thätigkeit können wir uns *nur* bewußt werden im Gegensatz zu dem Producte der Anschauung, daher das Band, das Denken und Anschauung, inneres und äußeres Bewußtsein nothwendig mit einander verknüpft.

Hier sehen wir den Standpunkt des *gewöhnlichen* Bewußtseins vor uns, für welches die Objecte von außen gegeben sind und als Dinge erscheinen, die unabhängig sind von unserer (freien) Handlungsweise. In Wahrheit ist das Object unsere nothwendige Handlungsweise selbst.

Wenn sich auf diesen Standpunkt des gewöhnlichen Bewußtseins die Philosophie stellt, um von hier aus die Erkenntniß zu erklären, so muß ihre Erkenntnißtheorie genau so ungereimt

ausfallen, als die der Kantianer gewöhnlichen Schlages, halb idealistisch, halb realistisch. Dann wird erklärt, daß die Erkenntniß aus zwei durchaus heterogenen Elementen bestehe, daß die Form der Erkenntniß durch uns, die Materie derselben von außen gegeben sei. In Wahrheit ist keines von beiden gegeben, sondern beide entstehen, und zwar entstehen beide aus dem Geist. Die Materie ist nichts an sich. Wäre sie etwas an sich, so könnten wir nicht wissen, was sie ist. Entweder entsteht die Materie aus dem Geist oder umgekehrt; da jenes unmöglich ist, so ist dieses nothwendig: „die Materie wird aus dem Geiste geboren*)."

Das philosophische Bewußtsein fällt nicht mit dem gewöhnlichen Bewußtsein zusammen, sondern durchschaut dasselbe; es sieht, wie sich in Wahrheit die Erkenntnißfactoren zu einander verhalten: das Subjective zum Objectiven, der Begriff zur Anschauung, die Vorstellung zum Ding. Sie verhalten sich, wie das Abbild zum Urbild, wie die Copie zum Original. Das Original ist nicht von außen gegeben, es ist ebenfalls unser Product, unser nothwendiges Product; die Copie ist dessen freie Wiederholung. Was wir mit Nothwendigkeit producirt haben, reproduciren wir mit Freiheit, d. h. wir erkennen die Sache. Was wir in der Erkenntniß die Uebereinstimmung der Vorstellung mit dem Dinge nennen, ist nicht so zu verstehen, als ob das Ding außerhalb der Vorstellung und unabhängig von ihr an sich vorhanden wäre, dann wäre es unvorstellbar, und die Vorstellung müßte mit dem Unvorstellbaren übereinstimmen. Ein handgreiflicher Unsinn! Es ist die Uebereinstimmung der Vorstellung mit sich selbst, mit ihrem eigenen Product, Vorstel-

---

*) Ebendas. Abhdl. II. S. 366—374.

lung und Ding, Copie und Original sind beide Geistesproducte, „die Vorstellung ist Ding und Vorstellung, sie ist Original und Copie*).“

„Die unendliche Welt ist nichts anderes als unser schaffender Geist selbst in unendlichen Productionen und Reproductionen**).“

Um die Thatsache der objectiven Anschauung, dieses Grund- und Urphänomen aller Erkenntniß, zu begründen, giebt es kein anderes Princip als die Identität des Gegenstandes und der Vorstellung. Man versuche den gegentheiligen Standpunkt und man wird finden, daß er die Thatsache nicht erleuchtet, vielmehr bis zur Unauflöslichkeit verwirrt. Die Vorstellung gelte als Product einer äußeren Einwirkung, das Ding außer der Vorstellung gelte als deren Ursache, es werde demgemäß von der Vorstellung in uns (als Wirkung) auf das Dasein der Dinge außer uns (als Ursache) geschlossen, auf diesen Schluß gründet sich dann unser Glaube an die Außenwelt, an die Stelle der unmittelbaren Gewißheit, worin dieser Glaube besteht, tritt die schwankende Grundlage eines Schlusses! Die Einwirkung von außen möge im Stande sein, einen Eindruck zu erzeugen, ein solcher Eindruck ist noch lange keine Anschauung. Auch hilft es nichts zu sagen, daß wir den sinnlichen Eindruck auf den äußeren Gegenstand beziehen, denn eine solche Beziehung des Subjectiven auf das Objective setzt die Unterscheidung beider d. h. das Bewußtsein voraus und kann nur im Bewußtsein stattfinden, wir müßten uns demnach im Zustande der Anschauung einer solchen Beziehung oder Uebertragung bewußt sein, was der Fall

*) Abhdlg. I. S. 362.
**) Abhdlg. I. S. 360.

nicht ist. Ursache und Wirkung im Zusammenhang der Dinge sind successiv, verschiedenartig, in der Continuität des Raumes verknüpft; dagegen Ding und Vorstellung in der objectiven Anschauung sind zugleich, identisch, ohne räumliches Zusammentreffen vereinigt: es leuchtet daher ein, daß sich Ding und Vorstellung nicht verhalten wie Ursache und Wirkung*).

So ist durch die Unmöglichkeit des Gegentheils auch indirect bewiesen, daß mit Recht die Identität des Gegenstandes und der Vorstellung gefordert wird. Der vorgestellte Gegenstand ist der wirkliche, es giebt keine andere Wirklichkeit. Das einfache natürliche Bewußtsein ist erfüllt von der Ueberzeugung, daß die vorgestellte Welt die wirkliche ist. Auf diese Gewißheit gründet sich aller Realismus. Aber diese fundamentale Gewißheit selbst wird allein begründet und gerechtfertigt durch den Standpunkt des transscendentalen Idealismus.

Daher sagt Schelling: „an diesen ursprünglichen Realismus verweisen wir euch. Dieser glaubt und will nichts anders, als daß der Gegenstand, den ihr vorstellt, zugleich auch der wirkliche sei. Dieser Satz aber ist nichts anderes als der klare, unverkennbare Idealismus; und so sehr ihr euch dagegen sträuben mögt, seid ihr doch alle zusammen geborene Idealisten**)!"

*) Abhdlg. III. S. 375—79.

**) Abhdlg. IV. S. 403 flgd.

Fünftes Capitel.

Uebergang zur Naturphilosophie.

I.

Die Natur als Entwicklung des Geistes.

Das Object ist nicht gegeben, sondern entsteht durch eine nothwendige Handlungsweise des Geistes; mit dem Object zugleich entsteht das Bewußtsein. Beide verhalten sich zu einander und bedingen sich gegenseitig, aus dem Bewußtsein der Objecte folgt das Selbstbewußtsein des Geistes. Dieses ist das Ziel, zu dem der Geist durch eine Reihe verschiedener Zustände und Handlungen hindurch gelangt, die Entwicklung dieser Zustände und Handlungen ist „die Geschichte des Selbstbewußtseins."

Eine Reihe nothwendiger Handlungen und Productionen des Geistes geht dem Bewußtsein voraus. Was diesem vorausgeht, geschieht bewußtlos oder unbewußt. Die bewußtlose Production ist Natur, die daher dem Bewußtsein, sobald es aufgeht, als etwas Gegebenes, Vorgefundenes erscheint und dem innerlich gewordenen Geist als eine Außenwelt gegenübertritt. „Was die Seele anschaut, ist nur ihre eigene sich entwickelnde Natur. Sie bezeichnet durch ihre eigenen Producte, für gemeine Augen unmerklich, für den Philosophen deutlich und bestimmt den Weg, auf welchem sie allmälig zum Selbstbewußtsein gelangt.

Die äußere Welt liegt vor uns aufgeschlagen, um in ihr die Geschichte unseres Geistes wiederzufinden *)."

Hier ist nun der Naturbegriff, der das Thema zu Schellings Naturphilosophie enthält: die Natur als Geschichte des Geistes, als dessen bewußtlose Entwicklung, als der bewußtlose, werdende Geist, der Geist als Naturgeschichte.

Geist ist Selbstanschauung, Selbstgestaltung, Selbstproduction; er ist sich selbst Object, sich selbst Zweck. Daher ist bewußtloser Geist sich bewußtlos realisirender Zweck d. i. Leben oder Organisation. Die ganze Natur muß demnach gefaßt werden als fortschreitende Organisation, deren höchstes Ziel die Freiheit ist. „Der stete und feste Gang der Natur zur Organisation verräth deutlich genug einen regen Trieb, der, mit der rohen Materie gleichsam ringend, jetzt siegt, jetzt unterliegt, jetzt in freieren, jetzt in beschränkteren Formen durchbricht. Es ist der allgemeine Geist der Natur, der allmälig die rohe Materie sich selbst anbildet. Von dem Moosgeflechte, an dem kaum noch die Spur der Organisation sichtbar ist, bis zur veredelten Gestalt, die die Fesseln der Materie abgestreift zu haben scheint, herrscht ein und derselbe Trieb, der nach einem und demselben Ideale von Zweckmäßigkeit zu arbeiten, ins Unendliche fort ein und dasselbe Urbild, die reine Form unsers Geistes, auszudrücken bestrebt ist. Es ist keine Organisation denkbar ohne productive Kraft. Ich möchte wissen, wie eine solche Kraft in die Materie käme, wenn wir dieselbe als ein Ding an sich annehmen. Es ist hier kein Grund mehr, in Behauptungen furchtsam zu sein. An dem, was täglich und vor unsern Augen geschieht, ist kein Zweifel möglich. Es ist productive Kraft in

*) Abhdlg. III. S. 382 flg.

Dingen außer uns. Eine solche Kraft ist aber nur die Kraft eines Geistes. Also können jene Dinge keine Dinge an sich, können nicht durch sich selbst wirklich sein. Sie können nur Geschöpfe, nur Producte eines Geistes sein. Die Stufenfolge der Organisationen und der Uebergang von der unbelebten zur belebten Natur verräth deutlich eine productive Kraft, die erst allmälig sich zur vollen Freiheit entwickelt*)."

Hier ist die erste Conception der schellingschen Naturphilosophie gleichsam im Grundriß: die Natur als ein Entwicklungssystem, dessen innerster bewegender und erzeugender Grund, dessen letzter, treibender Zweck und naturgemäße Frucht der Geist ist.

II.

Der Wille als Urkraft.

Die Natur ist das nothwendige Product des Geistes und darum das Object, welches der Geist zuerst anschaut, dessen Realität dem Bewußtsein unmittelbar einleuchtet. Aber das Bewußtsein unterscheidet zugleich sich als Subject von seinem Gegenstande, der Geist als Naturproduction ist noch nicht Bewußtsein, der Geist als Naturanschauung (Bewußtsein der Objecte) ist noch nicht vollendete Selbstanschauung, noch nicht reines Selbstbewußtsein. Was der Geist an sich ist, das ist er im Unterschiede von seinen Objecten, von seinen Producten: das ist er als reine, unbedingte, absolut freie Thätigkeit. Diese seine unbedingte, grundlose Selbstthätigkeit ist „handeln schlechthin oder wollen**)."

---

*) Abhdlg. III. S. 387.

**) Ebendas. Abhdlg. III. S. 395.

Gäbe es kein Wollen, so gäbe es keine vollkommen freie, von allen Producten unterschiedene, reine Thätigkeit, so würde die Geistesthätigkeit mit ihren Producten zusammenfallen, sie würde nicht im Stande sein, sich ihr Product objectiv zu machen, sich zum Bewußtsein desselben zu erheben, es gäbe dann mit einem Worte nur blindes Vorstellen*).

Ohne Wollen, ohne unbedingte Selbstbestimmung, ohne dieses Vermögen „transscendentaler Freiheit" giebt es keine bewußten Vorstellungen, keine Erkenntniß. Daher ist es der Wille, der die Erkenntniß, das Bewußtsein, das ganze System unserer Vorstellungen trägt und bedingt. Das Erkennen ist vom Wollen abhängig, nicht umgekehrt. Das Wollen selbst ist unbedingt und übersteigt alles Erkennen. „Es ist das einzige Unbegreifliche, Unauflösliche, seiner Natur nach Grundloseste, Unbeweisbarste, eben deßwegen aber Unmittelbarste und Evidenteste in unserem Wissen." „Die ganze Revolution, welche die Philosophie durch Entdeckung dieses Princips erfährt, verdankt sie dem einzigen glücklichen Gedanken, den Standpunkt, von welchem aus die Welt betrachtet werden muß, nicht in der Welt selbst, sondern außerhalb derselben anzunehmen. Es ist die alte Forderung des Archimedes (auf die Philosophie angewendet), welche dadurch erfüllt wird. Den Hebel an irgend einem festen Punkte innerhalb der Welt selbst anzulegen und sie damit aus der Stelle rücken zu wollen, ist vergebliche Arbeit. Archimedes verlangt einen festen Punkt außer der Welt. Diesen theoretisch (d. h. in der Welt selbst) finden zu wollen, ist widersinnig. Wenn es aber in uns ein reines Bewußtsein giebt, das, von äußeren Dingen unabhängig, von keiner äußeren Macht über-

*) Ebendas. S. 396.

wältigt, sich selbst trägt und unterhält, so ist dieß eigentlich „„was Archimedes bedurfte, aber nicht fand, ein fester Punkt, woran die Vernunft ihren Hebel ansetzen kann, ohne ihn deßhalb an die gegenwärtige oder an eine künftige Welt, sondern nur an die innere Idee der Freiheit anzulegen*),““ die, weil sie jene beiden Welten in sich vereinigt, auch das Princip beider sein muß. Dieser absoluten Freiheit werden wir uns nicht anders als durch die That bewußt. Sie weiter abzuleiten, ist unmöglich**).“

Wo soll die Entwicklung herkommen, wenn es keine Stufenerhöhung, keine fortschreitende Erhebung giebt, die einen Impuls braucht, den allein der Wille entscheidet? Im Wollen ist der innerste Kern des Geistes, sein eigentliches Selbst dargelegt und enthüllt, durch keinerlei Product oder Gegenstand verdeckt. Hier sieht sich der Geist, nicht wie er in diesem oder jenem Gegenstande erscheint, sondern wie er an sich ist. Ohne Wollen kein Selbstbewußtsein. Daher nennt Schelling das Wollen „die höchste Bedingung, die Quelle des Selbstbewußtseins“. „Die Quelle des Selbstbewußtseins ist das Wollen. Im absoluten Wollen wird der Geist seiner selbst inne oder hat eine intellectuelle Anschauung seiner selbst***).“

Wie Schelling hier den Willen faßt und erklärt, als den innersten Grund des Geistes und der Welt, sind wir unwillkürlich selbst den Worten nach erinnert an Schopenhauers Lehre: „die Welt als Wille und Vorstellung“. Ganz in derselben Weise führt dieser seine Philosophie ein, ganz so läßt er aus

---

*) Worte Kants in seiner Abhandlung „vom vornehmen Ton in der Philosophie“.

**) Schellings Abhdlg. z. Erl. des Ideal. u. s. f. III. S. 401 flgd.

***) Ebendas. Abh. III. S. 401.

unserer unmittelbaren Selbsterkenntniß die Einsicht hervorgehen, daß der Wille unser innerstes Selbst, den Kern unseres Wesens, darum den Kern aller Wesen ausmacht. Auch bei Fichte haben wir öfter Gelegenheit zu derselben Vergleichung gefunden, und die Sätze, denen wir so eben in einer der frühsten Schriften Schellings begegnet sind, liefern einen neuen Beweis, wie wenig der Grundgedanke Schopenhauers die Originalität hat, die er beansprucht*).

III.

Die genetische Philosophie.

Als Schelling seine Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre schrieb, hatte er die kantisch-fichtesche Lehre im Auge, als das System, das den Archimedespunkt in der Philosophie erfaßt habe. Wie sich der Wille zur Erkenntniß verhält, so die praktische Philosophie zur theoretischen, sie ist die Grundlage der letztern, die nur von einem solchen Fundament aus ihre Aufgabe stellen und lösen kann. Um den Ursprung der Vorstellungen zu erklären, braucht sie eine von allen Vorstellungen unabhängige Urkraft. Diese Urkraft ist das Wollen. Vorstellen und Verstand sind nicht ursprüngliche, sondern secundäre, abgeleitete, ideale Vermögen. Deßhalb war es von Grund aus verfehlt, wenn Beck von einem „ursprünglichen Vorstellen" redete. Die Autonomie des Willens ist das Princip nicht bloß der praktischen, sondern der gesammten Philosophie. Diese erweiterte Fassung ist Fichtes Verdienst, sein Fortschritt in Rücksicht auf Kant. Daher ist seine Lehre, verglichen mit der kantischen, „die höhere Philosophie"**).

---

*) Vgl. Band V dieses W. Buch II. Cap. VII. S. 584 flg.

**) Abhdlg. IV. S. 409, S. 413—415. Anmerk. u. flgd. S. Vgl. Abhdlg. III. S. 398 u. 99.

Das wahrhaft Wirkliche ist der Geist in seinen Productionen und Reproductionen, in seiner bewußtlosen und bewußten Entwicklung. Alle wahre Philosophie kann nichts anderes sein und sein wollen, als die Reproduction dieser Entwicklung, als die Wiederholung derselben im Bewußtsein, als die Reconstruction der Natur und des Geistes. Die wahre Philosophie ist demnach nothwendig genetische Philosophie, die geistige Wiedererzeugung der Welt, die Erkenntniß der Genesis der Dinge, der Geschichte der Natur und des Selbstbewußtseins.

Wollen wir diese beiden Aufgaben von einander trennen, wie Schelling später gethan hat, so erscheinen „Naturphilosophie" und „transscendentaler Idealismus" (im engeren Sinn) als die beiden Hälften des gesammten Systems der Philosophie.

Zunächst, um genau die Stelle einzuhalten, zu der uns der Gang der bisherigen Darstellung geführt, erscheint die Natur als eine nothwendige Entwicklungsreihe in der Geschichte des Selbstbewußtseins, die Naturphilosophie als ein nothwendiger Theil der Wissenschaftslehre oder des transscendentalen Idealismus (im weiteren Sinn). Hier lag die von Fichte offen gelassene Lücke, die auszufüllen die nächste Aufgabe der Philosophie ausmacht, den nächsten Fortschritt innerhalb der Wissenschaftslehre. In dieser Fassung erscheint die Naturphilosophie nicht als der Wissenschaftslehre nebengeordnet, sondern als derselben einverleibt, als die Anwendung der Wissenschaftslehre auf die Physik.

Der Punkt ist erreicht, den wir in der Beurtheilung der fichteschen Lehre als das naturphilosophische Problem bezeichnet hatten*). Von ihm aus beginnt Schelling's selbständige Entwicklung. Als er dreißig Jahre später sein Lehramt in München

---

*) Band V. Buch IV. Cap. XIII. S. 1063—1070.

antrat, sagte er im Rückblick auf die Zeit seiner Anfänge, es habe sich vor einem Menschenalter um eine wichtige Krisis der Philosophie, um die Befreiung derselben von den Schranken und Banden der Abstractheit, um den Durchbruch in das freie offene Feld objectiver Wissenschaft gehandelt. „Wer hätte es damals glauben sollen, daß ein namenloser Lehrer, an Jahren noch ein Jüngling, einer so mächtigen Philosophie sollte Meister werden*)?"

---

*) Schellings S. W. Abthl. I. Bd. IX. S. 366. Vgl. oben Buch I. Cap. XV. S. 276—78.

Zweiter Abschnitt.

Naturphilosophie.

(1797 — 1807.)

Sechstes Capitel.

Die Entstehung der Naturphilosophie. Der kritische Standpunkt.

Man ist heut zu Tage sehr im Unklaren über die Bedeutung und Aufgabe der Naturphilosophie, alle Welt glaubt, den Naturforschern der Gegenwart nach dem Munde zu reden, wenn man die sogenannte Naturphilosophie, wie sie gegen Ende des vorigen Jahrhunderts in Deutschland auftrat und ein paar Jahrzehnte geherrscht hat, als einen vergangenen Unfug betrachtet, der seine Rolle gründlich und für immer ausgespielt habe. Es habe damals einen Hexensabbath in der Naturwissenschaft gegeben, und Schelling wurde das vorflackernde Irrlicht, dem viele nachliefen; nun sei jener Walpurgisnachtstraum verflogen und habe nichts hinterlassen als die gewöhnlichen Folgen des Rausches. Unbegreiflich nur, wie ein solches Irrlicht erscheinen und ein Zeitalter bewegen konnte, das von dem Jahrhundert der Aufklärung herkam und eben erst von Kant erleuchtet worden!

Wir unsererseits haben jene mächtige Zeiterscheinung als eine Thatsache vor uns und die Aufgabe, sie zu erklären, unverblendet durch die Vorurtheile, die bis heute gegen sie aufgethürmt sind. Was man unerklärlich findet, hat man sich nicht klar gemacht. Die Schuld der Unklarheit ist immer die Unkenntniß, die in unserm Falle, ich meine gegenüber der Natur-

philosophie, um so dreister auftritt, als sie sich gedeckt weiß von der breiten Front der Tagesmeinung.

Will man sich über die Naturphilosophie ernstlich belehren und sie kennen lernen, bevor man sie gänzlich verwirft, so darf man sich eine Art der Beurtheilung, welche die landläufige ist, nicht gefallen lassen, daß uns nämlich einzelne Sätze, gleichgültig welche und wie viele, als Resultate angeführt, als Curiositätenkram feilgeboten werden mit dem feierlichen Spruch: „an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen!" Das volle Körbchen wird ausgeschüttet, siehe da, lauter taube Nüsse!

Um einer Thatsache gerecht zu werden, muß man sie in ihrem Ursprung und ihrer Entstehung erkennen: den Standpunkt, den sie einnimmt, die Bedingungen, aus denen sie hervorgeht, die eigenthümlichen Formen, in denen sie sich ausbildet. Diese Betrachtungsart giebt von selbst die ordnende Richtschnur, um in dem Entwicklungsgange der Naturphilosophie Bedeutung und Mängel, Weg und Abweg, Fortwirkendes und Nichtiges, Treffendes und Verfehltes wohl zu unterscheiden.

Ich spreche zuerst von dem Standpunkt und der Aufgabe überhaupt, die durch den Entwicklungsgang der deutschen Philosophie vor Schelling gestellt war und die er ergriff. An dieser Stelle liegt eines der scheinbar gültigsten Vorurtheile, das der Naturphilosophie von vornherein jede Aufgabe und jeden Standpunkt, den sie für sich beansprucht, streitig macht. Was will überhaupt, so sagt man, eine Naturphilosophie neben der Naturwissenschaft? Es giebt nur *eine* Art ächter Physik, die in der methodischen Beobachtung und Erfahrung der Naturerscheinungen besteht. Was kann daneben dieser Doppelgänger von Naturphilosophie für eine Rolle spielen? Entweder stimmt die Naturphilosophie mit den Einsichten der Physik überein, so ist sie über-

flüssig, oder sie stimmt nicht überein und webt Hirngespinnste, so ist sie vom Uebel. Aehnlich urtheilte der Khalif über die Bibliothek in Alexandrien, als er sie mit dem Koran verglich. Das Gleichniß hinkt, denn die Physik ist kein Koran und beansprucht keine dem ähnliche Autorität. Steht die Naturphilosophie mit der Naturwissenschaft auf demselben Standpunkt, dem die Erfahrungsthatsachen der Natur gegenüberliegen, die der Physiker erforscht, während der Naturphilosoph sich dieselben a priori zurecht macht, so ist es um den letzteren geschehen. Und es ist die gewöhnliche Art, das Verhältniß beider nur in diesem Lichte zu sehen. Soll es aber die Aufgabe der Naturphilosophie sein, zu warten, bis die Naturwissenschaft so weit gediehen ist, daß ihre Einsichten sich systematisch ordnen lassen, und erst dann Hand an das Werk legen, so wird der Tag, wo sie auftritt, wohl niemals erscheinen, oder unter den Naturforschern selbst werden sich die zusammenfassenden Köpfe finden, die jenes Geschäft am besten besorgen.

Die Berechtigung der Naturphilosophie kann daher nur in der Eigenthümlichkeit ihres Standpunkts liegen, der sie von der Naturwissenschaft unterscheidet und den Naturforscher, wenn er ihn einnimmt, zum Naturphilosophen macht. Der Fall will generalisirt sein. Wenn die Naturphilosophie darum nichtig ist, weil die Erforschung der Naturerscheinungen der empirischen Physik gehört, neben welcher eine andere Art der Naturerkenntniß keinen Platz findet, so gilt derselbe Einwand gegen alle Philosophie, denn die Erforschung der Dinge überhaupt gehört den Erfahrungswissenschaften, die keinen Raum lassen für eine andere Art der Erkenntniß der Dinge. Dann bleibt den Philosophen nichts übrig als unter die Poeten zu gehen, die nach der Theilung der Welt kommen. Auch haben wir in der philosophischen

Literatur unserer Tage schon ein Buch, das der Philosophie diesen erbaulichen Trost zuspricht.

Es hat eine Zeit gegeben, wo Philosophie und Erfahrung, Naturphilosophie und Physik ungeschieden eines waren, aber die Fortentwicklung ist hier, wie überall, die differenzirende Macht gewesen, die Wege haben sich gesondert, darin liegt einer der Hauptunterschiede der alten und neuern Philosophie; die Wasserscheide bildet das sechszehnte Jahrhundert, und einem Wegweiser gleich, der die Philosophie auf die neue Bahn der Erkenntniß nach dem Vorbilde der Erfahrungswissenschaft hinweist, steht Bacon an der Spitze der neuen Zeit. Seitdem wurde die Stellung der Philosophie kritisch. Und kritisch ist sie entschieden worden.

Bacon wollte aus der Philosophie eine Theorie der Erfahrungswissenschaft machen, dadurch mußte der Unterschied zwischen beiden immer deutlicher hervortreten, bis Kant das Verhältniß feststellte. Gegenstand der Erfahrungswissenschaft sind die Thatsachen der Natur und Geschichte, die unter dem Erfahrungsstandpunkt als vorgefundene und gegebene erscheinen, aufgelöst, zergliedert, erklärt werden. Die Grundfrage aller Erfahrungswissenschaft heißt: wie sind die Dinge möglich? Gegenstand der Philosophie ist die Thatsache der Erfahrungswissenschaft selbst, und ihre Grundfrage heißt: wie ist die Erkenntniß der Dinge, Mathematik, Physik, Erfahrung möglich? Der Erfahrungsstandpunkt setzt voraus, was der philosophische untersucht: die Möglichkeit der Erfahrung; jener verhält sich zu den Bedingungen aller Erkenntniß dogmatisch, dieser kritisch.

Die Bedingungen der Erkenntniß sind auch die Bedingungen aller Erkennbarkeit, aller erkennbaren Objecte, aller Erscheinungen, d. h. es sind Weltbedingungen.

Die Dinge als gegeben ansehen, ohne alle Rücksicht auf die Bedingungen ihrer Erkennbarkeit, heißt sie dogmatisch betrachten; sie nicht als gegeben ansehen, sondern aus den Bedingungen der Erkennbarkeit herleiten (d. i. aus denselben Bedingungen, aus denen die Erkenntniß folgt), heißt sie kritisch betrachten.

Der kritische Standpunkt umfaßt daher in seiner Tragweite mehr als bloß das Gebiet einer subjectiven Erkenntnißtheorie, denn es ist klar, daß unter die Erscheinungen, denen die Bedingungen der Erkenntniß und Erkennbarkeit vorausgehen, auch der Mensch im anthropologischen Sinne gehört (der Mensch als Naturerscheinung).

Darum fordert der kritische Standpunkt, daß die Erkenntnißtheorie erweitert werde zur Welttheorie. In dem Entwicklungsgange der kritischen Philosophie mußte ein Standpunkt kommen, der diese Richtung nahm und den „Durchbruch in das freie offene Feld objectiver Wissenschaft" ausdrücklich zu seiner Aufgabe machte.

Schon in der kantischen Erkenntnißlehre hatte es sich um die Frage gehandelt: wie entsteht das Erkenntnißobject, die erkennbare Welt, die Natur als Object der Physik? Es wurde gezeigt, wie dieses Product durch die Factoren der menschlichen Vernunft zu Stande kommt. Wenn nun der Mensch nicht wie der *νοῦς ποιητικός* des Aristoteles *θύραθεν* in die Welt eintritt, sondern aus ihr hervorgeht und unter ihre Erscheinungen gehört, so muß gefragt werden: wie kommt die Welt vermöge des Menschen dazu, erkannt zu werden? Die Stellung dieser Frage erleuchtet bereits so weit die Entstehung und den Gang der Dinge, daß hier ein Fortschritt stattfindet, nicht von der Unerkennbarkeit zur Erkennbarkeit — zwischen beiden wäre eine unausfüllbare Kluft — sondern von der Nichterkenntniß zur Erkenntniß.

Kurzgesagt: die durch den kritischen Standpunkt geforderte Welttheorie muß die Gestalt der Weltentwicklung annehmen.

Nennen wir nun die Welt, die der wirklichen Erkenntniß im Lichte des Bewußtseins vorausgeht, die zwar erkennbare, aber selbst noch erkenntnißlose Welt Natur, so heißt die Frage: wie kommt die Natur (durch den Menschen) zur Intelligenz, wie entsteht aus der Natur Geist?

Das ist unter dem kritischen Standpunkt die naturphilosophische Frage. Genau so ist diese Frage von Schelling, nachdem er durch Kant und Fichte hindurchgegangen war, gefaßt worden. Und zwar hat sie diese Fassung zum erstenmal in der Welt an dieser Stelle gewonnen, denn sie war erst möglich unter dem kritischen Standpunkt. Erst dieser hatte die Erkenntnißfrage an ihren richtigen Ort d. h. vor alle anderen Fragen gestellt, damit die Rechnung nicht ohne den Wirth gemacht und die Natur der Dinge bestimmt werde ohne Rücksicht auf ihre Vorstellbarkeit und Erkennbarkeit, er hatte dargethan, daß die Erkenntniß nicht ist, sondern entsteht, daß unsere Weltvorstellung oder Weltanschauung ein nothwendiges Vernunftproduct ist, welches die Natur im Menschen anlegt oder organisirt. Wenn jetzt die organisirende Natur d. h. der Entwicklungsgang der Natur zur Erkenntniß ins Auge gefaßt wird, so heißt das nichts anderes als die Frage nach der Entstehung der Erkenntniß weiter verfolgen und an dem Ariadnefaden, den Kant in die Hand der Philosophie gelegt hatte, eindringen in das Labyrinth der Natur. Die naturphilosophische Frage ist die Fortsetzung der kritischen Grundfrage. Fichte hatte die kritische Philosophie, ich meine die kantischen Inductionen, umgewandelt in eine Entwicklungslehre des Geistes: darin liegt das Gewicht seiner Leistung. Schelling erweitert die

Wissenschaftslehre zu einer Entwicklungslehre der Natur und der Welt.

Kein Mensch wird erwarten, daß ein solches Werk von der Hand, die es begonnen hat, vollendet werden konnte. Wie unvollkommen es unter Schellings Händen geblieben, ja wie entartet selbst es sein mag, der Typus, in dem es auftrat und fortwirkt, ist der Gedanke der Weltentwicklung, umfassender und tiefer, als er je vor ihm gedacht worden.

Siebentes Capitel.

Philosophische Ausgangspunkte und Grundidee der Naturphilosophie.

I.

Philosophische Ausgangspunkte.

1. Kants Teleologie. Der Begriff des Lebens.

Um die eigenthümliche Richtung zu verstehen, welche die Entwicklungslehre in Schellings Naturphilosophie nimmt, müssen wir zunächst diejenigen Bedingungen kennen lernen, die von der philosophischen Seite her unmittelbar auf sie einwirkten.

Soll die Natur im Menschen die Erkenntniß anlegen und organisiren, so gehört der Begriff einer organisirenden Natur d. i. einer Natur, die nach inneren Zwecken handelt, unter die leitenden Grundideen der Naturphilosophie. Das Thema der Naturzweckmäßigkeit hatte Kant in der Kritik der teleologischen Urtheilskraft behandelt, und wir wissen bereits, welchen tiefen Eindruck diese Schrift auf Schelling gemacht hatte*). Hier ist der Ort, näher davon zu reden und den Punkt festzustellen, wo Schelling an die kantische Lehre anknüpft und von ihr abweicht. Beides war in Rücksicht auf die Naturphilosophie eine entscheidende That.

---

*) S. ob. Buch II. Cap. III. S. 412.

Die kantische Frage hieß: wie beurtheilen wir die Entstehung des organischen Körpers, die Möglichkeit eines organisirten Naturproducts? Wir können, lehrte Kant, ein solches Product nicht ansehen als durch mechanische Causalität entstanden, sondern müssen die Einrichtung und den Zusammenhang seiner Theile als eine Wechselwirkung betrachten, die durch den Begriff des Ganzen d. h. durch die Idee des Zwecks bestimmt ist. Wenn in der Natur nichts nach Zwecken geschieht, so erscheint für uns das organische Naturproduct unerklärlich; wenn die Zwecke, nach denen es entsteht, nicht Naturzwecke sind, sondern außerhalb der Natur, Gedanken eines göttlichen Verstandes, so entsteht das Product nicht organisch, sondern technisch, so ist seine Entstehung nicht naturgemäß und nothwendig, sondern zufällig, es ist kein organisches Product, sondern ein willkürliches Machwerk, womit die Idee der N a t u r überhaupt aufhört.

Wir müssen daher den organischen Körper als entstanden denken nach einer inneren, rein natürlichen Zweckmäßigkeit. Die Nothwendigkeit dieser Vorstellungsweise hatte Kant in seiner Kritik der Urtheilskraft dargethan. Hier aber erhebt sich die Frage: gilt jene innere Zweckmäßigkeit bloß ideal oder auch real? Besteht ihre Nothwendigkeit bloß in unserer Vorstellung, unserem Urtheil oder im Naturproceß selbst? Ist der Begriff des Naturzwecks ein bloßes Reflexionsprincip unserer Betrachtung oder zugleich ein Productionsprincip der Natur? Kant bejaht die ideale Geltung jenes Princips und verneint die reale, er läßt die Nothwendigkeit der Teleologie nur von unserem Urtheil gelten, nur von dem reflectirenden, nicht von dem erkennenden Urtheil, er setzt diese Bestimmung ausdrücklich unter die Charakterzüge des transscendentalen Idealismus.

Man sieht, daß es um die schellingsche Naturphilosophie

geschehen ist, wenn es bei dieser kantischen Bestimmung sein Bewenden hat, wenn es nicht möglich ist, die Schranke, die Kant dem teleologischen Urtheil auflegt, zu durchbrechen und die Gründe seiner Einschränkung zu widerlegen.

Kant verneint die reale Geltung der objectiven Naturzweckmäßigkeit, weil er deren Erkennbarkeit bestreitet. Zweck ist innere Ursache, Absicht. In der Materie giebt es keine inneren Ursachen, keine Absichten, keine erkennbaren, weil sie durchweg ein Object bloß der äußeren Anschauung ist und nichts weiter. Erkennbar ist die Zweckthätigkeit nur, soweit sie intelligent und bewußt ist, nur in uns, nicht in den Körpern. Bewußtlose oder blinde Zweckthätigkeit ist kein Object unserer Erfahrung, daher kein Gegenstand unserer Erkenntniß. So urtheilt Kant. Daher beschränkt er die nothwendige Geltung der Teleologie auf unser (reflectirendes) Urtheil.

2. Fichtes Lehre von der bewußtlosen Intelligenz.

Diese Schranke zu durchbrechen, muß gezeigt werden, daß es blinde Zweckthätigkeit, bewußtlose Intelligenz giebt, daß aller bewußten Thätigkeit die unbewußte in einer Reihe nothwendiger Productionen vorausgeht, daß diese letzteren zu den Bedingungen des Bewußtseins und der Erkenntniß gehören. Damit ist ihre Realität und Erkennbarkeit festgestellt. Diesen Beweis hat Fichte in seiner Lehre von der productiven Einbildung geführt*). Das ist die Mitgift, die Schelling von Fichte empfangen und behalten hat. Er wußte sehr wohl, als er von der Wissenschaftslehre herkam, was er ihr schuldig war. Wenn er später, als der Zwischenraum zwischen ihm und Fichte sich ver-

*) Vgl. meine Gesch. der neuern Philos. Bd. V. Buch III. Cap. V. S. 534—537.

größert hatte und die polemische Erbitterung von beiden Seiten gestiegen war, Grundidee und Methode der Naturphilosophie lediglich für seine Erfindung ausgab, so war dies eine ebenso ungerechte Verkürzung der Verdienste des Vorgängers als eine Ueberhebung der seinigen. Mit der Erkenntniß der bewußtlosen Intelligenz, als einer das Ich tragenden und erzeugenden Grundbedingung, öffnet sich der Gesichtskreis der neuern Naturphilosophie, welche die Schranke der kantischen Teleologie durchbricht und die von Kant gestellte Grenze des transscendentalen Idealismus überschreitet.

Jetzt leuchtet ein, wie sich Schelling zu Kant verhält. Er ist mit ihm darin einverstanden, daß 1) die innere Zweckmäßigkeit der organischen Naturproducte eine nothwendige Vorstellung sei, daß 2) wo Zweckmäßigkeit ist, auch Begriff, Intelligenz, Geist sein müsse, daß darum 3) die Selbstorganisation der Materie Intelligenz in der Materie, Geist in der Natur fordere. Aber während Kant diese Vereinigung als Erkenntnißobject verneint, bejaht sie Schelling als solches: das ist der grundsätzliche Gegensatz beider. Schellings Naturphilosophie lebt von der Idee einer aus inneren Ursachen wirksamen, lebendigen Materie, jenem Hylozoismus, den Kant in seinen „metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft" als den „Tod aller Naturphilosophie" verworfen hatte.

3. Leibniz' Entwicklungslehre.

Ist aber Leben und Organisation vermöge ihrer inneren Zweckmäßigkeit in der bewußtlosen Intelligenz oder in der Einheit von Materie und Geist gegründet, so ist das Leben allgegenwärtig und die ganze Natur eine Stufenfolge des Lebens, so giebt es nichts absolut Geistloses, darum nichts absolut Todtes.

In dieser Grundform der schellingschen Naturphilosophie erkennen wir ihre Verwandtschaft mit Leibniz, deren sich Schelling freudig bewußt war. Seine Uebereinstimmung mit Leibniz fällt in denselben Punkt als sein Gegensatz zu Kant: in die Bejahung zweckthätiger Naturkräfte, der Allgegenwart des Lebens, des Stufenganges der Dinge, des Entwicklungssystemes der Welt. „Die Zeit ist gekommen," sagt Schelling in der Einleitung seiner ersten naturphilosophischen Schrift, „da man Leibniz' Philosophie wiederherstellen kann". „Sein Geist verschmähte die Fesseln der Schule, kein Wunder, daß er unter uns nur in wenigen verwandten Geistern fortgelebt hat und unter den übrigen längst ein Fremdling geworden ist. Er gehörte zu den wenigen, die auch die Wissenschaft als freies Werk behandeln. Er hatte in sich den allgemeinen Geist der Welt, der in den manigfaltigsten Formen sich offenbart und wo er hinkommt Leben verbreitet*)."

Diese Annäherung an Leibniz ist kein Zurückgehen hinter Kant, sondern sie geschieht im Hinblick auf die Entfaltung der bewußtlosen Intelligenz, ganz in Uebereinstimmung mit Fichte, der aus demselben Grunde dieselbe Verwandtschaft empfand. In jener letzten Abhandlung, die dem Eintritt der naturphilosophischen Periode unmittelbar vorausging, sagt Schelling am Schluß, indem er auf Fichte hinweist: „die Geschichte der Philosophie enthält Beispiele von Systemen, die mehrere Zeitalter hindurch räthselhaft geblieben sind. Ein Philosoph, dessen Principien alle diese Räthsel auflösen werden, urtheilt noch neuerdings von Leibniz, er sei wahrscheinlich der einzige Ueberzeugte in der Geschichte der Philosophie, der Einzige also, der im Grunde recht hatte. Diese Aeußerung ist merkwürdig, weil sie verräth,

*) S. W. Abth. I. Bd. II. S. 20.

daß die Zeit, Leibnizen zu verstehen, gekommen ist. Denn so, wie er bisher verstanden ist, kann er nicht verstanden werden, wenn er im Grunde recht haben soll. Diese Sache verdient eine nähere Untersuchung *)".

II.

Grundidee der Naturphilosophie.

1. Das Princip der Einheit von Natur und Geist.

Nicht eine Wiederholung, sondern eine Erneuerung und Umbildung der leibnizischen Entwicklungslehre auf der Grundlage der kritischen Philosophie, eine Synthese der kantischen Lehre von dem organisirenden Naturzweck und der fichteschen Lehre von der bewußtlosen Intelligenz: so können wir jetzt den Grundgedanken bestimmen, der das folgerichtig entwickelte Fundament der schellingschen Naturphilosophie ausmacht.

Es ist wichtig, sich den Zusammenhang dieser Grundgedanken, der die Lehre Schellings trägt, klar zu machen. Verneinen wir die wirkliche Geltung der inneren Naturzweckmäßigkeit, so giebt es keine Natur als bewußtlose Intelligenz, als nothwendige Production des Geistes; ist aber die Natur nicht Geistesproduct, so kann sie auch nie Geistesobject sein, es giebt dann keine Natur als Erkenntnißobject, keine erkennbare Natur. Daher gehören diese drei Begriffe nothwendig zusammen und tragen sich gegenseitig: innere Zweckmäßigkeit der Natur oder Organisation, Naturleben oder Entwicklung, und Möglichkeit der Naturerkenntniß oder Erkennbarkeit der Natur.

---

*) Abh. z. Erläuterung des Idealismus der W. L. IV. S. W. Abth. I. Bd. I. S. 443. Vgl. meine Gesch. d. neuern Philos. Bd. II. Buch III. Cap. IX. S. 883 u. 84.

Nun gründet sich die innere Zweckmäßigkeit der Natur auf die Einheit von Natur und Geist, Materie und Intelligenz. Werden beide getrennt, so ist eine Zweckmäßigkeit in der Natur nur noch auf zweierlei Weise denkbar, entweder durch eine Harmonie der beiden von einander unabhängigen Welten, der natürlichen und geistigen, oder dadurch, daß wir unsere Vorstellung der Zweckmäßigkeit auf die Natur übertragen: entweder durch jene Uebereinstimmung oder durch diese Uebertragung. Aber Harmonie zwischen Natur und Geist ist nur ein anderes Wort für Naturzweckmäßigkeit, diese „Harmonie" erklärt die Sache nicht, sondern ist selbst die zu erklärende Sache. Und die Uebertragung unsererseits zwingt die Natur unter die Herrschaft einer ihr fremden Idee und hebt damit die Natur selbst auf. Sobald daher Natur und Geist als verschiedene Wesen gelten, ist es um die Möglichkeit der Naturzweckmäßigkeit geschehen.

Wenn aber jede Art der Trennung von Natur und Geist die Zweckmäßigkeit in der Natur (und damit Entwicklung, Leben, Erkenntniß) unmöglich macht, so ist deren alleiniger Grund die Einheit von Natur und Geist. Natur und Geist sind nicht verschiedene Wesen, sondern eines; der Geist entwickelt und verwirklicht sich in der Natur, diese realisirt die Gesetze des Geistes. „Die Natur," sagt Schelling, „soll der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur sein. Hier also, in der absoluten Identität des Geistes in uns und der Natur außer uns, muß sich das Problem, wie eine Natur außer uns möglich sei, auflösen."

Ich will bei dieser Stelle von neuem darauf hinweisen, wie die kritische Grundfrage: „wie ist die Erkenntniß der Natur (die erkennbare Natur, die Natur als Object, die Natur außer uns) möglich?" Schelling bei der Grundlegung seiner Naturphilosophie vollkommen und als leitender Gesichtspunkt gegenwärtig war.

2. Das Princip der Welt- und Natureinheit.

Die Einheit oder Identität von Natur und Geist bedeutet nichts anderes als das Princip einer durchgängigen Entwicklung der Dinge, einer durchgängigen Welt- und Natureinheit. Dadurch ist Weg und Ziel der Naturphilosophie bestimmt.

Man muß die Stellung der Aufgabe von der Art der Lösung wohl unterscheiden, wenn man in der Schätzung der Leistungen Schellings die Werthe nicht sophistisch verwirren will, man muß genau auseinanderhalten, was in seinem Ideengange in erster, zweiter, dritter Linie steht, oder man mengt alles durch einander und darf sich nicht wundern, wenn man einen verworrenen Haufen vor sich sieht.

Die Aufgaben stehen in erster Linie und sind leitende Gesichtspunkte. Sollte sich zeigen, daß diese Gesichtspunkte auch fortwirkende sind, so würde schon deßhalb Schelling, der sie aus philosophischen Grundsätzen zuerst aussprach, ein Verdienst dauernder Art haben. In der Macht und Tragweite seiner Anregung liegt seine Größe.

Seine naturphilosophischen Gesichtspunkte sind sämmtlich bestimmt durch jenen Gedanken einer durchgängigen Einheit aller Naturerscheinungen, weil jeder Dualismus, wo er auch auftritt, den Zusammenhang der Dinge und damit deren Erkennbarkeit aufhebt. Was er Identität nannte, nennt man heute „Monismus". Innerhalb der Natur darf es demgemäß keine unauflöslichen Gegensätze geben, weder in der unorganischen Natur noch in der organischen noch zwischen beiden.

In der unorganischen Natur war Schellings Gesichtspunkt auf die Einheit der physikalischen Kräfte gerichtet, auf die Einheit der Kraft, und sah dort das Ziel, wo die heutige

Physik ihren erreichten Höhepunkt erblickt. Er hat die Sache nicht entdeckt, sie ist auch nicht in seiner Richtung ausgemacht worden, aber er ist der Erste gewesen, der die Forderung grundsätzlich gestellt und formulirt hat. Auch wollen wir vorausnehmen, daß er auf die Einheit der Elektricität, des Magnetismus und des chemischen Processes ausging, und daß eine der fruchtbarsten Entdeckungen auf diesem Gebiet, die des Elektromagnetismus, von einem Anhänger der Naturphilosophie gemacht wurde.

In der organischen Natur bestehen die Gegensätze zwischen Pflanze und Thier, zwischen den Arten der Pflanzen, zwischen den Arten der Thiere. Die Auflösung dieser Gegensätze fordert den Begriff der allmälig fortschreitenden Entwicklung, der natürlichen Entstehung der organischen Formen aus einer Urform. Wir finden die Naturphilosophie im Bunde mit Goethes morphologischen Ideen, mit dem Gedanken der Metamorphose, im Kampfe gegen die vermeintliche Unüberwindlichkeit der Arten; Schelling hat mit voller Klarheit und aus philosophischen Grundsätzen zuerst das Princip der organischen Entwicklung ausgesprochen, das dem Darwinismus von heute, ich nehme das Wort ohne jede dogmatische Verengung, zu Grunde liegt.

Der umfassendste und größte Gegensatz innerhalb der Natur besteht zwischen dem Unorganischen und Organischen, zwischen Mechanismus und Organismus. Das Princip durchgängiger Natureinheit fordert die Auflösung dieses Gegensatzes, die Begründung der unorganischen und organischen Natur aus einem und demselben Princip. Daher verwirft Schelling, wie wir sehen werden, den Vitalismus, die Theorie der sogenannten Lebenskraft, und fordert die physikalische Erklärung des Lebens. Das sind nicht Einfälle, sondern grundsätzliche, im Princip der

Naturphilosophie enthaltene Forderungen, die ich mit einem Worte Schellings beurkunden will. Er sagt in der Vorrede seiner zweiten naturphilosophischen Schrift: „Sobald unsere Betrachtung zur Idee der Natur als eines Ganzen sich emporhebt, verschwindet der Gegensatz zwischen Mechanismus und Organismus, der die Fortschritte der Naturwissenschaft lange genug aufgehalten hat, und der auch unserem Unternehmen bei manchen zuwider sein könnte. Es ist ein alter Wahn, daß Organisation und Leben aus Naturprincipien unerklärbar seien. Soll damit soviel gesagt werden: der erste Ursprung der organischen Natur sei physikalisch unerfaßlich, so dient diese unerwiesene Behauptung zu nichts als den Muth des Untersuchers niederzuschlagen. Es ist wenigstens verstattet, einer dreisten Behauptung eine andere ebenso dreiste entgegenzusetzen, und so kommt die Wissenschaft nicht von der Stelle. Es wäre wenigstens ein Schritt zu jener Erklärung gethan, wenn man zeigen könnte, daß die Stufenfolge aller organischen Wesen durch allmälige Entwicklung einer und derselben Organisation sich gebildet habe. Daß unsere Erfahrung keine Umgestaltung der Natur, keinen Uebergang einer Form oder Art in die andere gelehrt hat, ist gegen jene Möglichkeit kein Beweis; denn, könnte ein Vertheidiger derselben antworten, die Veränderungen, denen die organische Natur so gut, als die anorganische, unterworfen ist, können in immer längeren Perioden geschehen, für welche unsere kleinen Perioden (die durch den Umlauf der Erde um die Sonne bestimmt sind) kein Maß abgeben, und die so groß sind, daß bis jetzt noch keine Erfahrung den Ablauf derselben erlebt hat." „Die positiven Principien des Organismus und Mechanismus sind dieselben." „Ein und dasselbe Princip verbindet die anorganische und die organische Na-

tur*)." Diese Worte, die Schelling selbst als die Summe und das Gesammtresultat seiner Schrift von der Weltseele bezeichnet, sind heute, in dem Jubeljahr Schellings, in dem wir stehen, siebenundsiebzig Jahre alt und elf Jahre älter als das Auftreten Lamarcks. Darum hätte Häckel, der geistvolle und bewegteste Repräsentant der darwinistischen Lehre in Deutschland, nicht sagen sollen, daß „man in der ganzen früheren Zeit vor Lamarck die Frage nach der Entstehung der Arten überhaupt niemals ernstlich aufzuwerfen gewagt**)."

Wir haben Aufgabe und Richtung der Naturphilosophie vor uns und würdigen dieselbe, wie Schelling selbst seine Aufgabe ansah. Einer der entschiedensten Gegner Schellings und seiner Lehre hat ebenso geurtheilt. Schelling muß dieses Urtheil für treffend gehalten haben, denn er hat es in seinem Excerptenbuche bemerkt, ohne den Urheber zu nennen. Sein Sohn hat sowohl in dem biographischen Fragment als in der Ausgabe der Werke das Urtheil angeführt mit der Erklärung, er wisse nicht, von wem es herrühre.

Das Urtheil lautet: „Schellings Naturphilosophie oder speculative Physik ist die einzige originelle, große Idee, welche seit der Erscheinung von Kants Hauptschriften im Gebiete der freien Speculation sich in Deutschland gezeigt hat. Hier wurde zum erstenmale seit der neuen Ausbildung der Naturwissenschaften das Ganze der Physik mit einem Blick übersehen und vorzüglich diese Wissenschaft von jenem Erbfehler befreit, welcher noch bestimmt und gleichsam am correctesten ausgesprochen in Kants Kritik der teleologischen Urtheils-

*) Schelling, von der Weltseele. Vorrede zu Aufl. I. 1798. S. W. Abth. I. Bd. II. S. 348—350.

**) Häckel, Anthropogenie. (1874.) S. 59.

kraft als philosophischer Grundsatz ausgesprochen ist, ich meine den Glauben an den Grundsatz: der Organismus lasse sich aus den immanenten, eigenthümlichen Gesetzen der Naturlehre nicht beherrschen oder ableiten, sondern man müsse in Rücksicht seiner zu einer Teleologie nach Begriffen seine Zuflucht nehmen. Schelling entriß zuerst den Glauben an die Einheit des Systems der Natur den Träumen von Schwärmern und stellte mit Besonnenheit den Grundsatz auf, daß die Welt unter Naturgesetzen ein organisches Ganze sei; er setzte damit den Organismus, welcher sonst nur ein beschwerlicher Anhang der Physik blieb, eigentlich in ihren Mittelpunkt und machte ihn zum belebenden Princip des Ganzen." Diese Worte stehen in J. Fr. Fries' polemischen Schriften, welche die Absicht haben, von Kant aus den Fortgang der Philosophie in Reinhold, Fichte und Schelling zu bekämpfen*).

---

*) J. Fr. Fries' polemische Schriften Bd. I. Aufl. 2 (1824) S. 127 u. 28. Zu vgl. Schellings S. W. Abth. I. Bd. III. Vorr. des Herausgebers S. VI. Schellings Leben in Briefen. Bd. I. Biogr. Frgm. Meine „Akademische Reden" (Cotta, 1862). Nr. II. S. 93 flgd.

Achtes Capitel.

Mechanismus und Vitalismus.

Das Thema der Naturphilosophie ist die durchgängig lebendige Natur, die sich selbst gestaltende und organisirende Materie, die sich stufenmäßig entwickelt. Man darf nicht sagen, daß diese Idee in der Luft stehe und eine unbewiesene Behauptung sei, die sich auf keine Thatsache gründe. Ihr Beweis läßt sich indirect so aussprechen: wenn diese Vorstellung nicht gilt, so ist der Weg gesperrt, der von der Natur zum Geist, von der Natur zur Naturwissenschaft, von der Welt zur Weltanschauung führt. Die Thatsache, auf der sie ruht, ist die der Naturwissenschaft selbst. Das ist der Cardinalpunkt, wo die Naturphilosophie ihre Begründung findet und ihre Widerlegung erwartet.

Es giebt zwei dieser Grundanschauung entgegengesetzte Vorstellungsweisen, mit denen sie streitet; denn der Begriff einer durchgängig lebendigen Materie kann auf zwei Arten verneint werden: die Verneinung trifft entweder das Leben in der Materie überhaupt oder die Allgegenwart des Lebens. Im ersten Fall wird erklärt, daß die in der Materie wirksamen Kräfte bloß mechanisch und daher auch die sogenannten organischen Körper, naturwissenschaftlich betrachtet, nichts anderes sind als Maschinen; im anderen Fall gilt das Leben in der Natur als die Eigenthümlichkeit bloß der organischen Körper, als das Werk einer besonderen,

von den übrigen Naturkräften unterschiedenen Wirkungsart, der sogenannten „Lebenskraft“. Jene beiden der Naturphilosophie entgegengesetzten Vorstellungsweisen sind demnach der Mechanismus der Naturlehre und der Vitalismus der Physiologie. Die mechanische Naturlehre hat den Vorzug eines Systems, einer monistischen Naturanschauung, einer einheitlichen Naturerklärung, sie hat den Mangel, daß bei der bloß mechanischen Einrichtung der Natur die Erkenntniß derselben nicht bloß unerklärt bleibt, sondern unerklärlich. Die vitalistische Physiologie hat den doppelten Mangel, dualistisch zu sein und unkritisch, denn sie läßt eine Kluft bestehen zwischen der unorganischen und organischen Natur und führt unter dem Namen „Lebenskraft“ ein Wort ein, welches x bedeutet. Das mechanische Natursystem, das Schelling in Newton's Lehre und namentlich in der Corpuskularphysik des genfer Philosophen Le Sage vor sich sah, hat in dem Streben nach einheitlicher Naturerklärung eine Verwandtschaft mit der Naturphilosophie, die Schelling empfindet, während der Vitalismus ihn nur abstößt. Der Widerspruch gegen beide kommt aus der kritischen Grundlage der Naturphilosophie.

I.

Der Dogmatismus in der Physik.

Wir kennen schon die Differenz, welche den Standpunkt der Naturphilosophie von dem der Physik unterscheidet, und es war eine der ersten Aufgaben Schellings, die zu der Einführung und Begründung seines Standpunkts gehörte, daß er eine Kritik der Grundbegriffe der dogmatischen Naturlehre unternahm, daß er nachwies, wie fehlerhaft und widerspruchsvoll diese Grundbegriffe gerathen müssen, und wie das mechanische Natursystem nichts anderes sei als der Dogmatismus der Physik.

Da sie von der Vorstellbarkeit und Erkennbarkeit der Dinge völlig absieht, so setzt auf diesem ihrem Standpunkt die Naturlehre voraus, daß die Körper an sich gegeben sind und als solche gewisse Kräfte und Eigenschaften haben. Ihre Grundbegriffe sind demnach die Materie, deren Kräfte und Qualitäten. Ist die Materie an sich gegeben, so ist auch die unendliche Theilbarkeit an sich gegeben, so besteht jeder Körper aus einer unendlichen Menge von Theilen und seine Vorstellung ist nur möglich, wenn eine Zusammensetzung unendlich vieler Theile in einer endlichen Zeit stattfinden könnte, was nicht möglich ist. Die Materie kann nicht sein ohne Kraft, die Kraft nicht ohne materielles Substrat, demnach setzen sich beide gegenseitig voraus; die Materie soll zugleich als Product und Subject der Kraft gelten, in der Physik gilt die Kraft als eine der Materie inwohnende Eigenschaft, das ist eine nicht bloß leere, sondern unmögliche Erklärung. Die sogenannten Qualitäten der Körper sind nur ein Ausdruck für die Art und Weise, wie wir die Eindrücke der Körper empfinden, sie sind Empfindungsarten und als solche lediglich subjectiv. Qualitäten an sich sind daher Empfindungen, unabhängig von dem Subject der Empfindung, d. h. etwas völlig Undenkbares*).

Lassen wir diese Annahme stehen: es seien Körper an sich gegeben, ausgerüstet mit den Kräften der Anziehung und Zurückstoßung, begabt mit verschiedenen und mannigfaltigen Eigenschaften. Es leuchtet ein, welches System der Naturlehre durch diese Grundbegriffe gefordert ist. Alle Naturerscheinungen sind Veränderungen der Materie d. h. Bewegungen, deren Substrat Massen sind. Es giebt nur Masse und Bewegung, die letztere

*) Ideen zu einer Philosophie der Natur. Th. I. Einl. S. W. Abth. I. Bd. II. S. 21—26.

ist bedingt durch die Quantität und Qualität der Körper. Die quantitative Bewegung ist bedingt entweder durch unmittelbare Berührung (Stoß) der Körper oder unabhängig davon durch deren bloße Quantität (Schwere); die qualitative ist bedingt durch die Verwandtschaft der Körper, sie ist chemisch. Demnach ist alle Naturlehre Bewegungslehre, die sich in Mechanik, Statik, Chemie unterscheidet, die Grundlehre ist Mechanik, und die folgerichtige Physik daher angewandte Mechanik*).

Dagegen erhebt die Naturphilosophie die kritische Grundfrage: „wie findet dieses System der Naturlehre den Weg zu unserem Geist? wie ist die Bewegung der Dinge erkennbar?" Bewegung ist eine Zeitfolge von Erscheinungen, Zeitfolge ist, wie Kant gelehrt hat, nichts an sich Gegebenes, sondern eine nothwendige, bloß im Geist und näher in der Beschränktheit unseres Geistes begründete Vorstellungsweise, die Grundform und Bedingung aller sinnlichen Vorstellungen. Wenn daher in der Zeitfolge der Erscheinungen etwas an sich sein soll, so kann dieses Etwas nicht in der Zeit, sondern nur in den Erscheinungen sein; dann würde das Phänomen ihrer Zeitfolge d. h. die Bewegung nicht der Natur der Dinge, sondern bloß unserer vorstellenden Natur entsprechen, also auf eine Täuschung hinauslaufen. Die Bewegung ist nur dann keine Täuschung, sondern ein wirkliches Erkenntnißobject, wenn beides in uns stattfindet: die Zeitfolge und die Erscheinungen.

Wir haben diese drei Fälle: entweder Zeitfolge und Erscheinungen ganz außer uns, oder jene in uns, diese außer uns, oder beide ganz in uns**). Der erste Fall ist nicht möglich, denn die

---

*) Ebendas. S. 26—29.

**) Ebendas. S. 31 u. 32.

Zeit ist nichts außer uns, der zweite Fall macht die Bewegung zur Täuschung, es bleibt daher nur der dritte übrig.

Die Kantianer meinen die Schwierigkeit zu lösen, wenn sie dieselbe halbiren, die Zeitfolge auf unsere Rechnung, die Erscheinung auf Rechnung der Dinge an sich setzen. Hier spukt das Ding an sich, das Gespenst der Kantianer, ein Ding, das unabhängig von aller Vorstellung existiren, von außen auf uns einwirken und doch weder im Raum noch in der Zeit sein noch Causalität haben soll, das für unvorstellbar gilt und doch so viel Gerede von sich macht. So unmöglich und widersinnig das Ding an sich ist, so ungereimt ist jene bei den Kantianern beliebte Hälftung des Phänomens der Bewegung. Soll die letztere als Erkenntniß- und Erfahrungsobject gelten, so muß sie ganz und ohne Rest abgeleitet werden aus den Bedingungen der Vorstellung oder der Intelligenz; sie gehört in das System der nothwendigen Vorstellungen, dessen Entstehung zu begreifen, eben die Aufgabe der „genetischen Philosophie" ist. Will das System der mechanischen Naturlehre den Weg zum Geist (zu der Erkennbarkeit der Bewegung) finden, so muß dasselbe vom Geist ausgehen, denn Bewegung außer uns ist so wenig begreiflich als Zeit außer uns.

II.

Der Vitalismus in der Physiologie.

Vergleichen wir die mechanische Naturlehre mit der Erscheinung des **Lebens** in der Natur, so ist schon gezeigt, wie die Erkennbarkeit des Lebens die Zweckthätigkeit d. h. den Geist **in** der Natur fordert. „Leben außer uns", sagt Schelling, „ist so wenig begreiflich als Bewußtsein außer uns."

Aber es handelt sich jetzt nicht um die Erkennbarkeit des Lebens, sondern, davon abgesehen, um die physikalische Erklärung

desselben, welche die mechanische Naturlehre beansprucht, aber nicht leistet. Sie erklärt uns den lebendigen Körper als ein Aggregat organisirter Körpertheile, als eine hydraulische Maschine, als eine chemische Werkstätte, mehr vermag sie nicht. Nun entsteht die Frage: was bewirkt, daß alle diese mechanischen und chemischen Veränderungen sich gegenseitig bedingen und harmonisch in einander greifen? Man sieht sich genöthigt, zu einem besonderen Princip seine Zuflucht zu nehmen, das alle diese Processe zusammenfaßt und zum Lebensproceß vereinigt. Dieses Princip nennt man „Lebenskraft" und braucht ein Wort, um ein unbekanntes Ding zu bezeichnen, das, bei Licht besehen, auch ungereimt ist.

Was nämlich will diese sogenannte Lebenskraft ausrichten? Sie muß, wie jede Kraft, im Streit der Kräfte wirken. Hier ist ein doppelter Fall möglich: der Streit, den auf ihrer Seite die Lebenskraft führt, dauert entweder fort oder nicht. Heben sich die streitenden Kräfte gegenseitig auf, so entsteht entweder ein absolutes oder relatives Gleichgewicht, ein Zustand entweder der völligen Indifferenz oder der Ruhe und Trägheit, in keinem von beiden Fällen Leben. Daher muß der Streit fortdauern und, damit nicht das Gegentheil des Lebens eintrete, immer von neuem wieder angefacht werden. Es ist darum ein drittes Princip nothwendig, welches den Streit der Naturkräfte unterhält, also nicht selbst eine der streitenden Kräfte sein darf, sondern allen zu Grunde liegt, ein ursprüngliches lebenschaffendes Princip, das keiner besonderen Lebenskraft bedarf und die Fiction eines solchen Mitteldinges aus dem Wege räumt. Dieses Princip des Lebens ist der Geist, er ist als Lebensprincip Seele. Die Einheit von Geist und Materie bedingt die Einheit von Seele und Körper. Jede dualistische Vorstellung, die Seele und Körper trennt, hebt

die Möglichkeit des Lebens auf. Zwischenglieder, die man einschiebt, um den Gegensatz beider zu vermitteln, wie z. B. Lebensgeister, elektrische Materien, Gasarten, Feuchtigkeiten des Gehirns u. s. f. heben jenen Dualismus nicht auf und helfen nichts zur Erklärung des Lebens. „Diejenigen, welche eine Wechselwirkung zwischen Geist und Körper dadurch begreiflich zu machen glauben, daß sie zwischen beide ätherische Materien als Medium treten lassen, sind wahrhaftig nicht scharfsinniger als jener, der glaubte, wenn man einen recht weiten Umweg machte, müsse man endlich zu Land nach England kommen*)."

---

*) Schelling von der Weltseele. S. W. Abth. I. Bd. II. S. 564.

Neuntes Capitel.

Die Naturphilosophie unter dem Einfluß der Naturwissenschaft. A. Physik und Chemie.

Da die Aufgaben, welche die Naturphilosophie empfängt, durch die Zeitrichtungen sowohl der Philosophie als der Naturwissenschaft bedingt sind, so müssen wir jetzt die Factoren kennen lernen, die von den Naturwissenschaften her auf Schelling eingewirkt, wir müssen dem Zuge der Ideen und Entdeckungen nachgehen, die auf diesem Gebiete die Stätte der Naturphilosophie umgeben und deren Ausprägung bestimmt haben. Ohne eine solche Orientirung in den naturwissenschaftlichen Gegenden der Zeit, ist es unmöglich, eine richtige und volle Aussicht auf den Ursprung der Naturphilosophie zu gewinnen.

Wir wissen, welchen durchgreifenden und maßgebenden Einfluß jene großen Erfindungen und Entdeckungen, welche der neuen Zeit Bahn brachen, auf die Lehre Bacons ausübten, welche Bedeutung Harveys Entdeckung des thierischen Blutumlaufs für die Lehre Descartes' hatte. Bacon blickte auf das Pulver, den Compaß und die Buchdruckerkunst als die erfinderischen Neuerungen, die das Mittelalter aus den Fugen gehoben, und deren umfassende Anwendung die Weltzustände von Grund aus umgestaltet. Ein Philosoph unserer Zeit, der sein Jahrhundert in

baconischer Weise empfindet, wird eine ähnliche weltumgestaltende Macht unseren Dampfmaschinen und Telegraphen zuschreiben dürfen. Die Erfindung der modernen Telegraphie, die Länder und Meere bezwungen hat und, so weit die Grenzen der Cultur reichen, schon den Weltkreis beherrscht, gründet sich auf die Entdeckung des Elektromagnetismus, die von einem Manne der naturphilosophischen Schule gemacht wurde, aber ohne die Entdeckungen und Erfindungen Voltas nicht hätte gemacht werden können, wodurch in der Physik die Epoche der neuen Elektricitätslehre, die von Galvani herkam, festgestellt und entschieden wurde. Wir wollen jetzt dem Zuge dieser Entdeckungen folgen und später sehen, wie und in welchem Punkte die Naturphilosophie davon ergriffen wurde. Es ist gut, den Gang unserer Betrachtung nicht zu zerstückeln.

I.

Die neue Elektricitätslehre.

Seit Gilberts Werk über Magnetismus und Elektricität (1600), den Bacon zu wenig erkannt und gewürdigt, der seit mehr als zwei Jahrtausenden den ersten Schritt zur Erweiterung der Elektricitätslehre gethan und die Lehre von der Reibungselektricität begründet hatte, war, wenn wir Otto v. Guerike ausnehmen, über ein Jahrhundert vergangen, bevor diese Lehre neue Fortschritte machte, die zum größtentheil in das zweite Drittel des vorigen Jahrhunderts fielen und hauptsächlich darin bestanden, daß die beiden Arten der Elektricität, Glas- und Harzelektricität, durch Du Fay unterschieden (1733), der Unterschied der Körper in Leiter und Isolatoren durch Gray festgestellt, die Elektricität durch die sogenannte leydener Flasche, die Kleist und Cunäus erfanden (1745 u. 46), verstärkt, die atmosphärische Elektri-

cität entdeckt, der Blitzableiter durch B. Franklin erfunden wurde (1752). Die Erscheinungen der Elektricität, soweit der physikalische Gesichtskreis sie bis zu diesem Zeitpunkt umfaßte, suchte Aepinus durch die Annahme eines elektrischen Fluidums, dessen Elemente sich gegenseitig abstoßen sollten, zu erklären (1759), eine Theorie, die Coulomb verwarf, indem er seine Erklärung auf die Annahme entgegengesetzter Elektricitäten gründete (1788).

1. Galvanismus.

A. Galvani erschien und verkündete die Entdeckung einer völlig neuen Elektricität (1791), nachdem er die Zuckungen abgehäuteter Frösche beobachtet hatte, zuerst unter der Berührung eines Metalls in der Nähe des geladenen Conductors einer Elektrisirmaschine, dann an dem eisernen Geländer einer Terasse, woran die Thiere mit kupfernen Haken befestigt waren (1786) *). Die Thatsache dieser neuen bis dahin ungeahnten Elektricität schien unwidersprechlich festgestellt, als jene Zuckungen auch ohne Nähe der Elektrisirmaschine und ohne Dazwischenkunft eines Metalls kraft der bloßen Berührung von Nerv und Muskel zum Vorschein kamen (1793) **). Dies schien keine durch Leitung fortgepflanzte und auf die thierischen Organe übertragene, sondern eine diesen selbsteigene und inwohnende Elektricität zu sein; der thierische Körper zeigte sich als eine Art Elektrisirmaschine, worin die Nerven als Conductoren, die Muskeln als Apparate, ähnlich der leydener Flasche, wirken. In dieser neuen „thierischen Elektricität" glaubte man das große Lebensgeheimniß

*) E. Du Bois-Reymond, Unters. über thierische Elektricität. Bd. I. (Berlin 1848.) S. 41.

**) Ebendaselbst S. 62 flgd.

entdeckt, das man „Nervenagens", „Nervenflüssigkeit" u. s. f. genannt hatte, an die Stelle der letzteren trat jetzt das elektrische Fluidum, Galvanis „vis electrica in motu musculari". Wie hätte diese belebende Kraft nicht auch eine heilende und neubelebende sein sollen? Ein unermeßliches Feld that sich auf, wo die Physik die kühnsten Träume der Magie zu erfüllen schien.

2. Die Berührungselektricität. Volta.

Dagegen erhob sich die Physik in der Person Voltas, des damals größten und geschultesten Kenners der Elektricität; der Streit begann zwischen dem Anatomen von Bologna und dem Physiker von Pavia und Como, und bevor das Jahrhundert sein Ende erreicht hatte, war durch die Erfindung und Bekanntmachung der voltaschen Säule (1800) der Galvanismus in seiner ursprünglichen Form widerlegt. Es wurde gezeigt, daß die Quelle der Elektricität nicht in der thierischen Substanz als solcher, sondern in der Berührung ungleichartiger Körper enthalten war, der Beweis wurde experimentell geführt an dem Contact ungleichartiger Metalle, der Paarung von Zink und Kupfer; die vertical geordnete Vervielfältigung dieser durch feuchte Scheiben getrennten Paare oder Elemente gab die Construction der voltaschen Säule, innerhalb deren, wenn die Pole durch Drähte geschlossen sind, ein beständiger elektrischer Strom kreist. In der Einfachheit ihrer Einrichtung, in der Größe und Mannigfaltigkeit ihrer Wirkungen war diese Säule, wie Arago in der Gedächtnißrede auf Volta mit Recht sagt, eines der wunderbarsten Instrumente, die je erfunden worden, nicht ausgenommen das Fernrohr und die Dampfmaschine*). Jetzt lag die Elektricität in der Hand

*) Fr. Arago's sämmtl. Werke Bd. I. Al. Volta, Gedächtnißrede, gehalten in der Ak. d. Wiss. d. 26. Juli 1831.

des Physikers, gefesselt und beherbergt gleichsam in einem Instrument, man hatte sie bis dahin erzeugen, auch vertheilen und verstärken, aber nicht festhalten und so darstellen können, daß sie in einem sich selbst erneuenden Kreislaufe circulirt. Dieser Strom führt den Namen Galvanis, es war die Frucht, die zwar nicht unter Galvanis Hand, nicht aus seinen Einsichten gereift, aber aus dem Antriebe hervorgegangen war, den er dem Aufschwunge der Elektricitätslehre gegeben. Mit der Sache selbst verhielt es sich zunächst umgekehrt als Galvani meinte: nach ihm sollte im thierischen Körper die Erregung der Elektricität, in den Metallen die Leitung stattfinden; nach Volta waren die Metalle (vermöge ihrer Berührung) die Erreger, und der thierische Körper unter den Leitern. An die Stelle der „thierischen Elektricität", wie sie Galvani genommen, trat die „Berührungs- oder Metallelektricität", wie Volta sie nannte.

3. Der Elektrochemismus. Davy.

Eine Reihe der glänzendsten und folgereichsten Entdeckungen gehen aus der Erfindung der voltaschen Säule hervor, keine ist Sache des Zufalls, sie geschehen sämmtlich, wie es bei Volta der Fall war, durch methodisches auf den Cardinalpunkt gerichtetes Nachdenken; die Aufgabe ist vorbereitet und gestellt, die Lösungen werden durch Versuche angestrebt, gezeitigt und wie reife Früchte geerndtet.

Daß innerhalb der voltaschen Säule die Erregungsquelle der Elektricität enthalten sei, war klar, aber es blieb fraglich, ob diese Quelle in der Berührung der Metalle, oder der Metalloberflächen und des feuchten (die Paare trennenden) Leiters d. h. in der Oxydirung der Metalloberflächen zu suchen sei, ob bloß die Berührung heterogener Körper oder bloß deren chemische Ver-

änderung den elektrischen Strom verursache, oder ob beide dergestalt zusammenwirken, daß die Erzeugung des Stroms von der Berührung, die Erhaltung desselben von der chemischen Veränderung herrühre. Die erste Ansicht behielt Volta, die zweite hatte Wollaston, die dritte (die auch zeitlich in der Mitte steht) Davy.

Die Hauptsache war, daß seit Volta die Aufmerksamkeit der Physiker sofort und bestimmter als je auf den Causalzusammenhang der elektrischen und chemischen Vorgänge gerichtet blieb, daß durch H. Davys epochemachende Untersuchungen (1806—1812) die Wasserzersetzung durch den elektrischen Strom ausgemacht, die chemische Verwandtschaft auf die elektrischen Zustände der Körper zurückgeführt, das Verhältniß beider festgestellt und aus einer Ursache die elektrischen und chemischen Erscheinungen abgeleitet wurden. Davy begründete die elektrochemische Theorie, die Berzelius mit der atomistischen verband und Faraday in die Lehre von den Aequivalenten einführte (1834).

Das war die eine Richtung, die der Fortgang der neuen Elektricitätslehre nahm, die elektrochemische, unter deren erfinderischen Anwendungen die Galvanoplastik ihren Platz einnimmt.

4. Elektromagnetismus. Thermoelektricität. Magnetelektricität.

Eine zweite Richtung lag vorbereitet in alten Vermuthungen. Die Aehnlichkeit zwischen den magnetischen und elektrischen Anziehungen und Abstoßungen hatte längst zu Vergleichungen beider geführt, wie man das elektrische Geräusch mit dem Donner und den elektrischen Funken mit dem Blitze verglichen hatte, lange bevor man entdeckte, daß die Gewitterwolke ein elektrischer Körper sei, und Franklin den Blitzableiter erfand. Gilbert nahm die

Elektricität für eine Art Magnetismus. Jetzt handelte es sich nicht um Analogien auf flacher Hand, sondern um den Causalzusammenhang zwischen Elektricität und Magnetismus; das war der Punkt, dem Oersted zwölf Jahre nachdachte, bis es ihm gelang, die ablenkende Einwirkung des elektrischen Stromes auf die Magnetnadel experimentell zu beweisen (1820). Damit war der Elektromagnetismus entdeckt, die magnetische Wirksamkeit des elektrischen Stromes, die Einheit der elektrischen und magnetischen Kraft, aus welcher Entdeckung eine der gewaltigsten Erfindungen unseres Zeitalters gelöst wurde.

Um den Kreis dieser Entdeckungen zu schließen, blieb zweierlei übrig: es mußte der Causalzusammenhang zwischen Wärme und Elektricität dargethan und auch der Magnet so bestimmt werden, daß in ihm die Möglichkeit elektrischer Wirkungen entsteht. Die erste Aufgabe löste Seebeck durch die Entdeckung der Thermoelektricität (1822), die zweite Faraday zwölf Jahre später durch die der Magnetelektricität.

Zwei Hauptrichtungen nahm die entdeckende Physik in Folge der neuen voltaschen Elektricitätslehre: die elektrochemische und elektromagnetische; Davy begründet die erste, Oersted die zweite, Faraday verfolgt beide. Der treibende Grundgedanke und das große Resultat dieser Entdeckungen ist, daß ein und dieselbe Kraft elektrisch, chemisch, magnetisch wirkt. Und es sei im voraus bemerkt, daß die Einheit oder Identitat dieser Kräfte ein Grundthema der Naturphilosophie bildet.

II.

Die neue Verbrennungslehre.

Wir haben in der neuen Elektricitätslehre den Factor kennen gelernt, der von Seiten der Physik die Naturphilosophie in ihrem

Ursprunge trifft. Der zweite kam von der Chemie, die in demselben Jahr, wo die französische Revolution begann, die Epoche ihrer Umgestaltung erlebte. Noch bevor Galvani seine Entdeckung veröffentlicht hatte, wodurch er die thierische Lebensthätigkeit erklärt zu haben dachte, waren von Seiten der Chemie die Bedingungen wirklich entdeckt worden, unter denen die lebendigen Körper athmen. Daß die atmosphärische Luft zum Athmen gehört, wußte man wohl, aber es war festzustellen, welchen Antheil sie an der Respiration nimmt. Da nicht alle Luft zum Athmen tauglich ist, ging die Frage auf die Beschaffenheit der respirabeln Luft, und da man erfahren hatte, daß die Verbrennung der Körper und das thierische Athmen die Luft verdirbt, die Pflanzen dagegen sie verbessern, so zeigte sich hier zwischen dem Verbrennungsproceß und der thierischen Respiration eine Analogie, die einen entdeckenden Kopf auf die erste Spur brachte, das Problem zu lösen.

Der Cardinalpunkt der Frage lag in der Verbrennungslehre. Mit der richtigen Erklärung dieses Vorganges, der Verbrennung der Körper mit und ohne Flamme, war die umgestaltende That geschehen, welche die neue Chemie von der alten scheidet.

1. Phlogistische und antiphlogistische Lehre.

Es lag der sinnlichen Vorstellungsart zu nahe, um nicht den Ausgangspunkt und die nächste Richtschnur einer Erklärungstheorie zu bilden: daß in der Verbrennung eine Zerstörung und Auflösung des Körpers stattfinde, die demselben seinen brennbaren Stoff raubt. Diesen verbrennlichen Bestandtheil des Körpers nannte man „Phlogiston" und meinte daher, daß die Körper in der Verbrennung, die Metalle in der Verkalkung von diesem Stoffe befreit oder „dephlogistisirt" werden. So lehrte die sogenannte phlogistische Theorie, deren Herrschaft sich an den Namen

des deutschen Arztes und Chemikers Ernst Stahl knüpfte, der in einer Schrift vom Jahr 1731 diese von ihm schon vorher ausgebildete Theorie am vollständigsten darlegte*). In dem Kampf der phlogistischen und antiphlogistischen Lehre vollzog sich die Katastrophe zwischen der alten und neuen Chemie.

Gegen die herrschende phlogistische Theorie stand eine Thatsache. Hatte sie Recht, so mußte der verbrannte Körper, das verkalkte Metall um einen Stoff (das Phlogiston) ärmer, also leichter sein als zuvor. Die Erfahrung zeigte das Gegentheil, nämlich die Gewichtzunahme. Diese Thatsache blieb unerklärt durch die Ausflucht der Phlogistiker, daß ihr Phlogiston leichter mache, daher durch den Weggang desselben das Gewicht des Körpers vermehrt werde. Die richtige Erklärung mußte fordern, daß bei der Verbrennung nicht der Austritt, sondern der Zutritt eines wägbaren Körpers stattfinde. Aus der Subtraction mußte Addition werden. So einfach und zugleich so bestimmt lag die Streitfrage zwischen der phlogistischen und antiphlogistischen Lehre, und man wird es unter die Verdienste der ersten rechnen müssen, die Frage bis zu diesem Punkte vereinfacht zu haben. Der Gegensatz konnte nicht schärfer und einfacher gefaßt sein. Es handelte sich um die Auffindung dieses Körpers, dessen Zutritt die Verbrennung und die dadurch verursachte Gewichtzunahme bedingt.

2. Die Lebensluft und die Verbrennung. Priestley und Lavoisier.

Um in der Sprache der Phlogistiker zu reden, erschien die durch Verbrennen und thierisches Athmen verdorbene Luft als

*) Herm. Kopp, Beitr. zur Gesch. der Chemie. III. St. S. 211. Anmerkg.

mit Phlogiston überladen und die eigentlich respirable Luft daher als „dephlogistisirt“. Dieser Luftart war der Engländer Priestley seit 1771 auf der Spur, wie der Jäger der Beute (das von ihm selbst gebrauchte Bild charakterisirt seine Art zu entdecken), und es gelang ihm, sie darzustellen (1774). Damit war der Sauerstoff, die sogenannte Lebensluft, entdeckt, aber der Entdecker hielt sie für dephlogistisirte und blieb ein Phlogistiker, der letzte von allen*). Der Körper, dessen Zutritt die Verbrennung und Gewichtzunahme bedingt, war gefunden, und nun erst konnte der chemische Vorgang des Verbrennens richtig erklärt werden. Er besteht nicht darin, daß der Körper sein Phlogiston verliert, sondern daß er sich mit Sauerstoff verbindet, die Verbrennung ist nicht „Dephlogistication“, sondern „Oxydation“. Diese Entdeckung machte Lavoisier, der Reformator der Chemie, der bereits durch eigene Untersuchungen über die Verbrennung so weit gekommen war, daß ihm die Nothwendigkeit der Addition feststand, und der daher den Fund Priestleys sogleich richtig zu würdigen verstand. Mit der neuen Verbrennungslehre war die phlogistische Theorie gestürzt. Lavoisier hat dieselbe Schritt für Schritt verlassen, zuerst für eine unbewiesene, dann für eine unnütze, zuletzt für eine verderbliche Annahme erklärt. Diese entschieden antiphlogistische Wendung, die Lavoisier nahm, fällt in das Jahr 1783**).

3. Die Zusammensetzung der Luft und des Wassers.

Erst von hier aus konnte die richtige Einsicht gewonnen werden in die Zusammensetzung der Luft und des Wassers. Ein

*) H. Kopp, Die Entwicklung der Chemie in der neuern Zeit (München 1873). S. 61—64.

**) Ebendas. S. 182. Vgl. Beitr. III. St. S. 295.

Jahr nach der Entdeckung des Sauerstoffs erkannte Lavoisier die Zusammensetzung der atmosphärischen Luft aus Sauerstoff und Stickstoff (1775). Auch die Einsicht, daß und wie das Wasser zusammengesetzt sei, eine Entdeckung, um deren Priorität zwei Engländer mit ihm streiten, konnte in ihrer vollen Bestimmtheit nur dem Begründer der antiphlogistischen Chemie zu Theil werden. Es war nicht genug, in dem Wasser ein Verbrennungsproduct aus einer brennbaren Luftart zu erkennen, denn es war damit noch nicht ausgemacht, ob das Wasser ein zusammengesetzter Körper ist, es konnte auch ein ausgeschiedener sein. Die Erkenntniß, daß es zusammengesetzt sei, führte einen Schritt weiter, aber noch nicht an das Ziel, so lange die Ansicht von der Beschaffenheit der zusammensetzenden Factoren unsicher schwankte. Erst mit der Einsicht, daß die brennbare Luft, welche den einen Bestandtheil des Wassers bildet, der Wasserstoff, und das Wasser selbst eine Verbindung von Sauerstoff und Wasserstoff sei, war die Sache entschieden. Das Wasser ist ein Verbrennungsproduct, es ist kein ausgeschiedener, sondern ein zusammengesetzter und zwar dieser (aus Sauerstoff und Wasserstoff) zusammengesetzte Körper. Wenn es sich um eine logische Begriffsbestimmung gehandelt hätte, konnte der Fortschritt nicht regelmäßiger und folgerichtiger verlaufen. Der erste Schritt geschah durch Cavendish's Versuche (1781), der zweite durch J. Watt, den Erfinder der neuern Dampfmaschine (1783), der dritte und vollgültige noch in demselben Jahr durch Lavoisier*).

Jetzt waren die uralten Elemente erkannt und man wußte, was es für eine Bewandtniß hat mit Feuer, Luft und Wasser; man hatte im galvanischen Strom die Macht chemisch zu lösen und zu binden, das zersetzende Mittel, die Erden zu scheiden.

*) H. Kopp, Beitr. III. St. S. 307 flgd.

Im Jahr 1789 gab Lavoisier sein neues System der Chemie, welches Fourcroy „die französische Chemie" nannte. Unter den ersten deutschen Anhängern der neuen Lehre war Girtanner, der seine „Anfangsgründe der antiphlogistischen Chemie" 1792 erscheinen ließ, und dem wir im nächsten Abschnitt wieder begegnen werden.

Die neue Elektricitätslehre und die neue Chemie gehen mit einander, sie treffen sich in H. Davy, der nach Berzelius' Vorgang das Wasser durch die voltasche Säule genau in diejenigen Bestandtheile zerlegte, die Lavoisier als die Elemente seiner Zusammensetzung dargethan hatte.

Die neue Elektricitäts- und die neue Verbrennungslehre, der Galvanismus und die antiphlogistische Theorie, sind die beiden nächsten und unmittelbaren Antriebe gewesen, welche Schellings Naturphilosophie von der entdeckenden Naturwissenschaft empfing.

Zehntes Capitel.

B. Die organische Naturlehre.

I.

Die neue Erregungslehre.

Brown.

Bei dem unmittelbaren Einfluß, den Physik und Chemie während des 17. und 18. Jahrhunderts auf die Lehren der Medicin ausübten, und bei dem Umschwunge, der in beiden Gebieten schon im Anzuge war, konnte es nicht ausbleiben, daß auch in der Heilkunde sich der Geist der Neuerung regte. Hier ist eine Erscheinung hervorzuheben, die in England gleichzeitig mit Priestleys Untersuchungen auftrat und in Deutschland gerade in dem Zeitpunkt, der die Naturphilosophie entstehen sah, die lebhafteste Aufnahme fand.

A. v. Haller hatte in seinen „Elementen der menschlichen Physiologie" (1757—1766) eine neue Lehre von der thierischen Bewegung aufgestellt und die Muskelthätigkeit durch eine der Muskelfaser eigenthümliche, von dem Nerveneinfluß unabhängige Fähigkeit begründet, die er „Reizbarkeit" oder „Irritabilität" nannte. Das System kam unter die Aerzte, die den hallerschen Begriff auf die Nerven übertrugen und für die Grundeigenschaft aller Lebensthätigkeit erklärten. So entstand die Ansicht, daß alles Leben in der Erregbarkeit, der Lebensproceß in der fort-

dauernden Erregung oder der Reaction auf Reize bestehe. Darauf gründete der Schotte J. Brown eine neue Krankheits- und Heillehre, die er seit dem Jahre 1772 verkündete und in seinen „elementa medicinae" (1780) der Welt mittheilte. Die Theorie erschien sehr einfach und rationell, und wenn man den psychischen Menschen ohne weiteres an die Stelle des somatischen setzen könnte, so wären die Grundsätze richtig, aber keineswegs neu. Erregbarkeit und Erregung verhalten sich wie negative Größen. Die Erregbarkeit hat ihr Maß, mit dem die Gesundheit zusammenfällt; das absolute Uebermaß, das die Lebensthätigkeit entweder völlig übersteigt oder völlig erschöpft, ist der Tod, die fehlerhaften Extreme auf beiden Seiten die Krankheit. Man sieht, daß hier die Gesundheit ähnlich betrachtet wird als bei Aristoteles die Tugend. Je häufiger und stärker die Reize, um so größer und angespannter die Erregung, um so erschöpfter die Erregbarkeit; je geringer und schwächer die Reize, um so matter die Erregung, um so gesteigerter die Erregbarkeit. Beides ist Krankheit oder Schwäche (indirecte oder directe): die Erregung auf Kosten der Erregbarkeit giebt der Krankheit den Charakter der „Sthenie", die Erregbarkeit auf Kosten der Erregung erzeugt die „Asthenie". Ursache und Charakter der Krankheit bestimmen die Art des Heilverfahrens und der Heilmittel. Wie sich Erregbarkeit und Erregung als entgegengesetzte Zustände verhalten, ebenso Krankheit und Heilung. Daher gilt der Grundsatz: „contraria contrariis". Der asthenische Zustand fordert ein „sthenisirendes Heilverfahren", der sthenische ein „asthenisirendes", dort muß der Arzt durch eine Reihe allmälig wachsender und zunehmender Reize, hier durch eine Reihe allmälig abnehmender den Normalzustand herstellen. Unter diesem Gesichtspunkt werden die Krankheiten classificirt und die entsprechenden Heilmittel bestimmt.

Dies war die Lehre, die sich gegen Ende des vorigen Jahrhunderts unter deutschen Aerzten verbreitete. Pfaff übersetzte Browns „Elemente" (1796), Weikard erläuterte Browns Arzneilehre, Röschlaub gründete auf die Lehre des Schotten seine „Untersuchungen über Pathogenie" (1798), Girtanner verband sie mit der Irritabilitätslehre und der antiphlogistischen Chemie, er nahm die Irritabilität als Lebensprincip überhaupt, den Sauerstoff als Bedingung der Reizbarkeit, die Wirksamkeit der Reize als bedingt durch ihre Verwandtschaft mit dem Sauerstoff*).

Auch die galvanische Lehre von der Elektricität als lebenserregender Potenz und die brownsche Erregungslehre schienen aufeinander hinzuweisen. Es war natürlich, daß die Erregungslehre im Bunde mit der neuen Verbrennungs- und neuen Elektricitätslehre die Naturphilosophie ergriff. In dieser letzteren glaubten Browns deutsche Anhänger die Begründung ihres neuen Systems zu finden, und so entstand ein Bund zwischen der Naturphilosophie und einer Schule der Medicin, der die Lehre Schellings unter den Aerzten ansiedelte**).

II.

Die Entwicklungslehre.

Kielmeyer.

Das Licht, welches von den neuen Ideen der Physik und Chemie ausging, verbreitete sich über die organische Welt und die Vorgänge des Lebens. Die Erregungslehre wollte die Grundeigenschaft alles Lebens, den Grundzug aller Lebensthätigkeit,

---

*) Häser, Geschichte der Medicin. (2. Aufl. Jena 1853.) S. 704—723. Vgl. Beitrag zur Berichtigung der Urtheile über das brownische System von einem praktischen Arzte (Jena 1797).

**) S. Buch I. dies. Bandes. S. 60 flgd.

Galvanis Lehre die physikalische Ursache der thierischen Bewegungserscheinungen erkannt haben; die Entdeckung der Lebensluft, die Erklärung des Verbrennungsprocesses, hatte die wirkliche Einsicht in die physikalischen Bedingungen des thierischen Athmens, in das entgegengesetzte Verhalten der Pflanzen und Thiere zum Sauerstoff, in diesen charakteristischen Grundunterschied des Pflanzen- und Thierlebens zur Folge. In einem ganz andern Sinn, als die gewöhnliche Zweckmäßigkeitslehre mit ihren erbaulichen Reflexionen über den Nutzen der Dinge die Sache vorstellte, erschien jetzt die unorganische Natur als die wirkliche Bedingung der organischen.

Unter diesen Einflüssen mußte sich der Standpunkt und die Stellung der Aufgaben auch im Gebiete der Naturgeschichte oder der Biologie im weitesten Umfange ändern. Die organische Welt entfaltet eine zahllose Fülle von Lebensformen und Individuen, von Pflanzen- und Thierarten, die als Wirkungen natürlicher Kräfte erkannt sein wollten im Zusammenhange sowohl mit der unorganischen Natur als unter einander. Die biologische Grundfrage richtete sich auf diesen Zusammenhang, auf die in der organischen Natur wirksamen Kräfte, auf deren Verhältniß und Einheit. Es war nicht mehr gethan mit einer naturgeschichtlichen Herzählung, Beschreibung und Classification der Arten und Individuen, sondern die Frage nach dem Zusammenhange und der Einheit der organischen Kräfte war schon identisch mit der Annahme einer und derselben Kraft, die nach bestimmten Grundgesetzen ihre Erscheinungsformen verändert und dadurch eine Reihen- und Stufenfolge verschiedener Organisationen hervorbringt. Es lag schon in dieser Fassung der Frage, daß die organische Natur betrachtet sein wollte als ein Ganzes, als ein Entwicklungsreich von Lebenserscheinungen, deren bildende und erzeugende Ursache

nicht als Deus ex machina unter dem Namen Lebenskraft auftritt, sondern aus dem Grunde der Natur selbst und zunächst aus der unorganischen hervorgeht.

Einer der bedeutendsten biologischen Naturforscher des Zeitalters verkündete das neue Problem und entwarf die Grundzüge zu einem ersten Versuche der Lösung. Es war K. Fr. Kielmeyer, der Lehrer Cuviers, mit seiner Rede „über das Verhältniß der organischen Kräfte", die er am letzten Geburtstage, den Herzog Karl Eugen von Würtemberg erlebte, an der Karlsschule zu Stuttgart hielt*). Schelling war damals eben tübinger Magister geworden. Auf seine spätere naturphilosophische Anschauungsweise haben die Ideen, die Kielmeyer in jener Rede vorgetragen, einen fortwirkenden Einfluß geübt.

Es sind drei Hauptfunctionen, die den Lebensproceß ausmachen: Empfindung, Bewegung und Selbsterhaltung, worunter alle diejenigen Thätigkeiten zu verstehen sind, durch welche der organische Körper sich wiedererzeugt, wie Ernährung und Ausscheidung, Wachsthum, Fortpflanzung u. s. f. Diesen Lebensäußerungen entsprechen die drei organischen Kräfte der Empfindlichkeit (Vorstellungsfähigkeit), Erregbarkeit, Wiedererzeugung oder „Sensibilität, Irritabilität, Reproduction". Kielmeyers Frage nach dem Verhältniß der organischen Kräfte geht daher auf das Verhältniß dieser drei Vermögen, die nicht in gleichem Maße in jedem lebendigen Körper vereinigt, sondern mannigfaltig abgestuft und vertheilt sind. Sonst gäbe es nur eine Art des Lebens. Das verschiedene Maß dieser Kräfte-

*) Ueber das Verhältniß der organischen Kräfte unter einander in der Reihe der verschiedenen Organisationen, die Gesetze und Folgen dieser Verhältnisse. Eine Rede, den 11. Febr. 1793 u. s. f. gehalten (Stuttgart 1793).

vertheilung bedingt und macht daher die Verschiedenheit der Organisation. Die Organisationen sind verschieden nicht als Arten, sonst wären sie geschieden, sondern nach dem Verhältniß der organischen Kräfte, nach dem Grade, in welchem diese vertheilt sind oder die eine die andere überwiegt. Unter diesem Gesichtspunkte erscheinen die organischen Formen und Arten als Abstufungen der organischen Kräfte, als begriffen in einer Scala der Zu- und Abnahme derselben. Das Gesetz dieser Vertheilung, der Zu- und Abnahme in der Wirksamkeit jener Kräfte, ist daher der Cardinalpunkt in Kielmeyers Rede. Wenn sich nachweisen ließe, daß die organischen Kräfte sich zu einander verhalten wie entgegengesetzte Größen, daß mit der einen die andere auf bestimmte Weise steigt oder fällt, so wäre jenes Gesetz einleuchtend.

Vom Menschen abwärts zeigt sich eine allmälige Abnahme der Sensibilität; Mannigfaltigkeit und Umfang der Vorstellungsfähigkeit vermindert sich, einzelne Sinnesempfindungen treten um so schärfer hervor, auch diese stumpfen sich mehr und mehr ab; an der Grenze der Thierwelt ist nur noch ein dumpfes Gefühlsorgan übrig, in den Pflanzen ist die Sensibilität gleich einer verschwindenden Größe. Es könnte scheinen, daß die Mannigfaltigkeit der Sinne im Ganzen und die Schärfe derselben im Einzelnen sich indirect verhalten, so daß die Abnahme der ersten durch die Zunahme der zweiten ersetzt wird und im Ganzen genommen ein Gleichgewicht der Sensibilität in der organischen Natur stattfindet. Dem ist nicht so. Im Ganzen genommen ist die Sensibilität nach abwärts zu in fortschreitender Abnahme begriffen.

Das Grundphänomen der Irritabilität besteht in der Zusammenziehung des Muskels auf äußere Reize, Mannigfaltigkeit, Häufigkeit und Geschwindigkeit dieser Bewegungsart ist bedingt durch Reichthum, Richtung und Lage der Muskeln; in dieser

Rücksicht steht der Entwicklungszustand der Irritabilität in directem Verhältniß zu dem des sensibeln Vermögens. Dagegen überdauern die Bewegungserscheinungen das Empfindungsleben um so länger, je geringer der Entwicklungsgrad des letzteren ist; daher besteht zwischen der Dauer der Irritabilität und der Mannigfaltigkeit sowohl der Irritabilität als Sensibilität ein indirectes Verhältniß. In der Pflanzenwelt ist das sensible Vermögen latent und das irritable auf einen kleinen Kreis von Erscheinungen eingeschränkt.

Die organische Grundkraft, in der alles Leben wurzelt, die in allen organischen Körpern wirkt und selbst aus der unorganischen Natur hervorsproßt, ist die Reproduction. Während die Sensibilität nach unten abnimmt, wächst nach unten die Reproduction; die Fruchtbarkeit in der Zahl der Fortpflanzung steht im umgekehrten Verhältniß zum Entwicklungszustand und der Entwicklungsdauer des thierischen Körpers. (Die Ausnahmen, welche hiervon die große Fruchtbarkeit der Fische und Amphibien, die geringere der Insecten und Würmer zu machen scheinen, sucht Kielmeyer zu entkräften.)

So waltet ein Gesetz durch die organische Welt, das die Kräfte derselben an einander bindet in directem oder in umgekehrtem Verhältniß. Ein directes Verhältniß verknüpft die Mannigfaltigkeit der Sensibilität und die der Irritabilität, ein umgekehrtes die Mannigfaltigkeit beider mit der Dauer der Irritabilität und der numerischen Leistung der Reproduction. Das Gesetz dieser Kräftevertheilung beherrscht die verschiedenen Organisationen, die verschiedenen Individuen derselben Art, die Entwicklungsperioden desselben Individuums. Die Entwicklungsstufen des Individuums und die Entwicklungsstufen der Natur sind Erscheinungen desselben Gesetzes.

„Die Kraft, durch welche die Entwicklung des Individuums geschieht, ist dieselbe Kraft, durch welche die verschiedenen Organisationen der Erde ins Dasein gerufen werden.“ Das ist die Kraft der Reproduction. Sie ist in den niedrigsten Entwicklungsstufen, wie in den ersten Entwicklungszuständen der höchsten Individuen am regsten, dann hebt sich die Irritabilität, dann erschließt sich ein Sinn nach dem andern. Der in den organischen Kräften herrschende Gegensatz, der die Zunahme der einen an die Abnahme der anderen bindet, macht das Gleichgewicht und den Bestand der organischen Welt; die Abstufung und graduelle Vertheilung bewirkt den Reichthum und Zusammenhang der Lebensformen, das System der organischen Welt. Aus dem Gesetz der Vertheilung folgt das Entwicklungsgesetz der Organisation, das Kielmeyer den „Plan der Natur“ nennt*). Aus der unorganischen Natur geht kraft der Reproduction das organische Leben, aus der organischen Entwicklung die geistige hervor, wie die Frucht aus dem Saamen, und die intellectuellen Kräfte (Empfindung, Phantasie, Verstand) sind in ihrer Wirksamkeit und ihrem Wechsel durch ein ähnliches Gesetz und Verhältniß mit einander verknüpft, wie die organischen.

Der Grundgedanke Kielmeyers, der in die Naturphilosophie eingeht und in deren Anlage die vollste Empfänglichkeit finden mußte, ist die Idee der Entwicklung, die aus der unorganischen Natur sich zur organischen erhebt und durch das Reich der Organisationen stufenmäßig und stetig fortschreitet zur Erzeugung des Geistes. Er construirt den organischen Entwicklungsgang aus dem Begriff der organischen Kräfte, aus dem Gesetz ihrer Vertheilung, aus der Natur ihres Gegensatzes, wonach die

---

*) Ebendaselbst S. 35 flgd.

Kraft in der einen Erscheinungsform in demselben Maße verschwindet, als sie in der anderen hervortritt und sich ausbreitet. Die Art seiner Construction ist bedingt durch die dynamische Vorstellungsweise. Die Weltentwicklung im Großen und Ganzen erscheint als eine durch das Verhältniß der Kräfte in jedem ihrer Gebiete bedingte Kraftsteigerung; es sind dieselben Kräfte auf verschiedenen Stufen, die in dem großen Weltschauspiele auftreten und dasselbe bewirken. In der organischen Welt heißen diese Kräfte Sensibilität, Irritabilität, Reproduction. Diese organischen Grundkräfte mit denen der unorganischen Natur auf der einen und mit denen der geistigen Welt auf der anderen Seite zu vergleichen und in jeden von beiden wiederzufinden, ist dem Gesichtspunkt, den wir vor uns haben, nicht bloß nahe gelegt, sondern durch ihn gefordert. So entsteht ein Schema, das in der Naturphilosophie förmlich gewuchert hat, denn es hat hier nicht bloß zum Rahmen gedient, sondern auch zur Füllung.

Zugleich war unter jenem Gesichtspunkt die tiefe und umfassende Idee der Entwicklung an eine Richtschnur gelegt, die der fortschreitenden Erkenntniß nicht entsprach. Denn es galt der Kanon einer in derselben Richtung stetig emporsteigenden Entwicklung, man sah die letztere unter dem Bilde der Stufenleiter oder Scala, wonach der höhere Typus der organischen Entwicklung zusammenfällt mit dem höheren Grade der Ausbildung. Diese Vorstellungsart ist falsch und durch gründlichere, freilich auch spätere Einsichten widerlegt worden. Nachdem G. Cuvier die Thierwelt in seine vier Hauptgruppen unterschieden (1816) und K. E. Baer die verschiedene Entwicklungsart innerhalb jedes dieser Typen dargethan hatte, glich die organische Entwicklung nicht mehr einer Leiter, die in derselben Richtung aufwärts steigt, sondern einem Baume, der sich verzweigt. Seit-

dem kann die organische Entwicklungslehre nicht mehr dynamisch, sondern will genealogisch ausfallen. Man frägt nach dem Stammbaum, und die Entwicklungslehre nimmt die Richtung der von Lamarck (1809) vorgebildeten Descendenzlehre. Man geht nicht mehr aus von der Frage nach dem Verhältniß der organischen Kräfte, diese sind die Functionen bestimmter Organe, daher wird nicht gefragt, wie verhalten sich Sensibilität und Irritabilität? sondern wie entstehen Empfindungs- und Bewegungsorgane? Welches ist die Urform, die sich in diese Organe differenzirt? Wie entsteht der zusammengesetzte Organismus aus der Zelle? Seit Kielmeyers Rede und den Anfängen der Naturphilosophie mußten eine Reihe von Entdeckungen gemacht werden und Jahrzehnte vergingen, um diese Fragen zu stellen und zu lösen.

Daß die Naturphilosophie durch ihre zeitweilige Herrschaft diesen Fortschritt gehemmt und aufgehalten habe, ist ein blindes Vorurtheil, dessen Tadel am stärksten die treffen müßte, die es im Munde führen. Die Entwicklungslehre mußte da sein und als eine neue Weltanschauung dem Zeitalter imponirt haben, um fortgeführt und berichtigt zu werden. Diese von der Idee der Entwicklung im Großen, von der Vorstellung der Natur als der Entwicklungsgeschichte des Geistes ganz erfüllte Weltanschauung war die Naturphilosophie.

Als Schelling in seiner Schrift von der Weltseele auf jene Rede Kielmeyers hinwies, fügte er hinzu: „eine Rede, von welcher an das künftige Zeitalter ohne Zweifel die Epoche einer ganz neuen Naturgeschichte rechnen wird".

Elftes Capitel.

Philosophie und Naturwissenschaft als Factoren der Naturphilosophie.

I.

Das Leben als Centralbegriff.

Wir haben von Seiten sowohl der Philosophie als Naturwissenschaft den Ideenkreis vollständig beschrieben, aus dem die Naturphilosophie hervor- und mit dem sie zusammengeht. Von Kant hat sie den kritischen Standpunkt, den Begriff der Materie und des Lebens (der organischen Zweckmäßigkeit), von Fichte das Vorbild einer Entwicklungslehre des Geistes und den Begriff der bewußtlosen Intelligenz, wodurch die Idee organischer Zweckmäßigkeit realisirt wird; in der Naturwissenschaft gehen ihr voraus und leuchten ihr vor Browns Erregungstheorie, Priestleys und Lavoisiers Entdeckungen, Galvanis Lehre von der thierischen Elektricität, Kielmeyers Lehre von der organischen Entwicklung. Der Centralbegriff, in dem diese Ideen sämmtlich, wie verschieden ihre Ausgangspunkte sein mögen, gleich Radien zusammenlaufen, ist der des Lebens: das Leben als Object einer vernunftnothwendigen teleologischen Betrachtung (Kant), als Product bewußtloser Intelligenz und Zweckthätigkeit (Fichte), als Erregungsproceß (Brown), als thierischer Verbrennungsproceß

(Priestley und Lavoisier), als Wirkung elektrischer Thätigkeit (Galvani), als Entwicklungsproceß (Kielmeyer).

II.

Der Galvanismus als Centralphänomen.

Es ist wichtig, die Anfänge und den zeitlichen Verlauf der Naturphilosophie wohl zu bemerken. Ihre grundlegenden Schriften fallen sämmtlich zwischen die Zeitpunkte, in denen Galvanis und Voltas Entdeckungen öffentlich auftreten (1791 u. 1800). Als Schelling seine ersten naturphilosophischen Schriften schrieb (1797—99), kannte er noch nicht die voltasche Erfindung; er hatte seine naturphilosophische Periode vor den Augen der Welt vollendet, als Davy seine Epoche begann (1806). Vergleichen wir der Zeit nach Schellings Naturphilosophie mit den Entdeckungen der Physik auf dem Gebiet der Elektricitätslehre, so geht Galvani voraus, Volta ist gleichzeitig, doch fällt seine Epoche unmittelbar nach Schellings ersten Schriften; Davy, Oersted, Seebeck, Faraday sind später. Die Entdeckungen des Elektrochemismus, des Elektromagnetismus, der Thermo- und Magnetelektricität haben daher auf die Grundlegung der Naturphilosophie keinen bestimmenden Einfluß ausüben können.

Um so merkwürdiger ist es, daß sie von Anfang an sich von dem Grundgedanken erfüllt zeigt, der (Oersted ausgenommen) unabhängig von ihren Ideen jene Entdeckungen trieb, daß Schelling vor Erfindung der voltaschen Säule grundsätzlich erklärte, was nach dieser Erfindung physikalisch bewiesen sein wollte: die Einheit der elektrischen, chemischen, magnetischen Thätigkeit. Daher wußte sich Schelling mit jenen Entdeckungen, die nach ihm kamen, von Grund aus einverstanden und nahm sie für seine Richtung in Anspruch. Als er ein Menschenalter nach seiner

ersten naturphilosophischen Schrift sein Lehramt in München antrat, blickte er triumphirend auf die entdeckende Physik des Zeitalters. „Was man vor achtundzwanzig Jahren kaum zu ahnden wagte, Ansichten, die damals ausschweifende Gedanken einer ihre Grenzen verkennenden Speculation genannt wurden, liegen jetzt im Experimente vor Augen.“ „Ich spreche von ganz unverwerflichen Erscheinungen, denen z. B. wozu die chemischen und elektromagnetischen Wirkungen der voltaschen Säule Veranlassung gaben *).“ Einige Jahre später verkündet er in der münchener Akademie mit begeisterter Rede Faradays neuste Entdeckung der Magnetelektricität, welche die Reihe der großen Entdeckungen seit Galvani und Volta folgerichtig beschlossen und gleichsam die letzte Hand an die Enthüllung jener Einheit der elektrischen, chemischen und magnetischen Kraft gelegt habe. Er nennt diese Einheit „das Centralphänomen, das schon der sinnreiche Bacon verlangt und erwartet“. Das große Phänomen, an dessen vollständiger Entwicklung die letzten vierzig Jahre gearbeitet, werde als die alles erleuchtende Sonne siegreich über dem ganzen Gebiet der Naturlehre aufgehen **).

Ich führe diese Stellen an, um zu zeigen, wie Schelling das Thema seiner Naturphilosophie, die Einheit der Naturkräfte, in dem Entdeckungsgange der Physik bestätigt sah, und daß er seine Grundideen bejahte und festhielt, als alle Welt glaubte, er sei dem Standpunkte der Naturphilosophie schon längst untreu

*) Erste Vorlesung in München. 26. Nov. 1827. S. W. Abth. I. Bd. IX. S. 361—63. Vgl. meine Gesch. d. n. Phil. Bd. VI. Buch I. S. 276—78.

**) Ueber Faradays neuste Entdeckung. Rede in der öff. Sitzung d. Akademie 28. März 1832. S. W. Abth. I. Bd. IX. S. 439—452. Vgl. Buch I dies. Bd. S. 270 flgd.

geworden. Was sollte sich wohl an seiner Grundanschauung der Welteinheit und Weltentwicklung geändert haben, wenn er doch im Jahre 1827 öffentlich aussprach: „Die Philosophie hat im Grunde keine anderen Gegenstände als die anderen Wissenschaften auch, nur sieht sie dieselben in dem Lichte höherer Verhältnisse und begreift die einzelnen Gegenstände derselben, das Weltsystem, die Pflanzen= und Thierwelt, den Staat, die Weltgeschichte, die Kunst nur als Glieder eines großen Organismus, der aus dem Abgrunde der Natur, in dem er seine Wurzeln hat, bis in die Geisterwelt sich erhebt.“ Wenn sich in Schelling etwas geändert hat, so wird die Aenderung nicht in dem Typus und Thema dieser Anschauungsweise, sondern nur in dem Streben nach deren tieferer Begründung zu suchen sein. Indessen kümmert uns jetzt diese Frage nicht.

Hier wollen wir feststellen, daß die Naturphilosophie am Ende des vorigen Jahrhunderts in einem Zeitpunkte entstand, wo Galvanis Entdeckungen die höchste Sensation erregten und noch nicht durch Voltas Einsichten widerlegt und berichtigt waren; man glaubte in der galvanischen Elektricitätslehre das Lebensgeheimniß entdeckt und sah eine bekannte physikalische Kraft an die Stelle der unbekannten Lebenskraft treten. Diese Fassung ergriff Schelling, sie kam ihm wie gerufen und wirkte bestimmend auf die Conception der Naturphilosophie. Er verstand unter Galvanismus den „dynamischen Proceß“, der die elektrische, magnetische, chemische und zugleich die specifische Lebensthätigkeit in sich vereinigt, das Band der unorganischen und organischen Natur, das Centralphänomen der physischen Welt.

Daß es eine thierische Elektricität giebt, hatte Galvani in seinen Phänomenen nicht bewiesen, weil er zu viel beweisen wollte und den thierischen Organen auch die Wirkungen zuschrieb,

deren Ursache die Berührung ungleichartiger Substanzen (Metalle) war, darum siegte Volta mit seiner Beweisführung, daß die galvanische Elektricität die thierische nicht sei. Doch war dadurch die letztere als solche nicht widerlegt, nur zurückgedrängt unter die unbewiesenen Hypothesen und vergessen unter dem Eindruck der neuen durch Volta gemachten und veranlaßten Entdeckungen. Als diese ihren Lauf fast vollendet hatten, erhob sich wiederum das galvanische Problem (1827); die neuen, in Italien begonnenen, in Deutschland fortgesetzten Untersuchungen über die thierische Elektricität führten zu bejahenden Entdeckungen und zu der Anerkennung, daß unter Galvanis Versuchen ohne Metalle schon der Grundversuch der elektrischen Nervenphysik sich befunden*).

III.

Die Polarität als Universalprincip.

Jetzt kennen wir die Erscheinungen, die gleichsam auf einen Blick, wie die Naturphilosophie die Augen öffnet, in ihren Gesichtskreis fallen und hier in ihrer wesentlichen Einheit erfaßt sein wollen. Was ist in diesen Erscheinungen, die der Naturphilosophie so hervorspringend und bedeutungsvoll entgegentreten, das gemeinsame, in allen auf dieselbe Art thätige Naturprincip? Worin sind Materie, Magnetismus, Elektricität, chemischer Proceß, Leben, Organisation, Intelligenz, Bewußtsein identisch? Das ist der Punkt, der unwillkürlich und von vornherein das ganze Interesse der Naturphilosophie fesselt. Sie sieht, daß überall die Action durch Gegensätze, das Product durch entgegengesetzte Thätigkeiten bestimmt ist, die sich wie Positives und Ne-

*) Vgl. E. Du Bois-Reymond, Unters. über thierische Elektricität. S. 83 flgd.

gatives zu einander verhalten: die Materie durch die Kraft der Ausdehnung und Anziehung, der Magnetismus durch den Gegensatz der Pole, die Elektricität durch den Gegensatz positiver und negativer Elektricität, die chemische Anziehung und Verwandtschaft durch den Gegensatz der Stoffe (Sauerstoff und Radical, Säuren und Alcalien), das Leben nach Browns Theorie durch den Gegensatz der Erregbarkeit und Erregung, die Organisation nach Kielmeyers Lehre durch den Gegensatz der organischen Kräfte (der Sensibilität, Irritabilität, Reproduction), Intelligenz und Bewußtsein durch den Gegensatz des Subjectiven und Objectiven.

Die Natur wirkt in allen ihren Erscheinungen durch Gegensätze, die nicht etwa die Einheit der Natur aufheben, vielmehr in und durch dieselbe bestehen, daher nicht als eine Zweiheit von Principien, sondern als eine Entzweiung des Ureinen, als Dualismus in diesem Sinn („Dualität" oder „Duplicität") betrachtet sein wollen. Diese Gegensätze, wo und wie sie immer auftreten, sind einander nicht fremd, sondern gehören zusammen, sind nothwendig aufeinander bezogen und streben nach Vereinigung und Ergänzung. Es sind Gegensätze innerhalb eines und desselben Wesens, die sich als Pole verhalten. Die Entzweiung des Einen ist Selbstentgegensetzung. Daher bezeichnet Schelling jene Dualität der Natur, die in ihr allgegenwärtigen wirksamen Gegensätze als „Polarität". Daß die Natur durchgängig activ ist und was in ihr erscheint durch ihre eigene Kraft und Thätigkeit bewirkt, nennt Schelling „den dynamischen Proceß", der in seinem Wesen einer und derselbe ist und nur seine Erscheinungsformen ändert. Die Art und Weise, wie in allen Formen dieser Proceß stattfindet, besteht in Gegensätzen, in der polaren Entgegensetzung; darum nennt Schelling die Wirkungsart der

Natur Polarität. Polare Gegensätze entstehen aus der Entzweiung des Einen und suchen ihre Vereinigung. Daher das Grundgesetz der Polarität: Identisches setzt sich entgegen (entzweit sich), Entgegengesetztes strebt nach Vereinigung (setzt sich identisch). In dem Gebiet der magnetischen und elektrischen Naturerscheinungen, die man im engeren Sinn mit dem Worte Polarität bezeichnet, heißt die Formel: „gleichnamige Pole stoßen sich ab, ungleichnamige ziehen sich an". Schelling hat das Wort Polarität, das in der Naturphilosophie eine typische Formel bildet und bei anderen von jeher großes Befremden erregt hat, von der Physik entlehnt, aber im weitesten Sinne genommen; Polarität bedeutet bei ihm nicht bloß ein Naturgesetz, sondern ein Weltgesetz und ist in seinem Sinn der physikalische Ausdruck eines Universalprincips. Es ist zum Verständniß der Naturphilosophie wichtig, den Begriff der Polarität auch von der philosophischen Seite aus zu erleuchten. Wir haben den Punkt vor uns, in dem Metaphysik und Physik, Wissenschaftslehre und Naturlehre bei der Begründung der Naturphilosophie zusammenstoßen. Unsere Leser mögen sich vergegenwärtigen, wie die ganze Aufgabe und Methode der fichteschen Wissenschaftslehre in der Entwicklung des Selbstbewußtseins und diese Entwicklung darin bestand, daß aus der Selbstsetzung des Ich die Entgegensetzung (Nicht-Ich im Ich) hervorging, daß die Entgegengesetzten ihre Synthese forderten, aus der sich neue Gegensätze erzeugten, die wieder vereinigt sein wollten, und so fort, bis nichts mehr entgegenzusetzen und zu vereinigen war. Entgegensetzung in demselben Subject ist innerer Widerstreit; polare Entgegensetzung ist damit gleichbedeutend. Wo solche Widersprüche hervortreten und sich auflösen, um in höheren Formen wieder zu erscheinen und neue Lösungen zu suchen, da ist E n t w i c k l u n g. Die im Selbstbewußtsein enthaltenen

Widersprüche entdecken und auflösen, hieß das Selbstbewußtsein entwickeln oder dessen nothwendige Entwicklung reproduciren. Diese Aufgabe bildete das durchgängige Thema der Wissenschaftslehre. Nun forderte das Selbstbewußtsein als nothwendige Bedingung eine Reihe bewußtloser Handlungen, den Entwicklungsgang der bewußtlosen Intelligenz, die eines ist mit der Natur. Diesen Entwicklungsgang reproduciren, den inneren Widerstreit, der ihn erfüllt und bewegt, in allen seinen Formen und Stufen durchschauen, ist die Aufgabe, die durchgängig das Thema der Naturphilosophie ausmacht. Ihr Princip und ihre Methode kann keine andere sein als die der Wissenschaftslehre: dasselbe Princip und dieselbe Methode der Entwicklung. Wo nun in den Naturerscheinungen jener innere Widerstreit, die polare Entgegensetzung, sich am deutlichsten manifestirt, wo sich Identisches entgegensetzt, Entgegengesetztes nach Identität strebt, da erscheint gleichsam enthüllt und offengelegt das Entwicklungs- oder Productionsprincip der Natur. Das ist der Fall in den Polaritätserscheinungen. Daher mußten diese vor allen anderen den Blick der Naturphilosophie auf sich ziehen, und die Polarität im weitsten Sinn galt ihr als das eigentliche Entwicklungs- und Productionsprincip der Natur, als deren innerste Wirkungsart, als die „Weltseele" selbst. Die Naturphilosophie in ihrer ersten ursprünglichen Anlage ist und will sein die Wissenschaftslehre als Physik.

Die Sache selbst, um die es sich handelt, das Entwicklungsgesetz der Welt, läßt sich auch in einer anderen Form ausdrücken, die weniger befremdlich und mißverständlich ist, die genau dasselbe sagt und unserer heutigen Betrachtungsart sogleich einleuchtet. Was Schelling „ursprüngliche Entzweiung", „Dualität", „polare Entgegensetzung" nannte, kann man ebenso gut „Diffe-

renzirung" nennen. Alle Entwicklung ist fortschreitende Differenzirung, ob es der kosmische Urstoff ist, der sich in die Weltkörper differenzirt, oder die Zelle, die in Zellen zerfällt, die sich in Gebilde verschiedener organischer Functionen differenziren. Auch die Naturphilosophie hat diese Anschauung von der Entwicklungsart der Natur als einer fortschreitenden Differenzirung gehabt, sie hat diesen Ausdruck gebraucht und darum die Ureinheit, aus der die Differenz hervorgeht, mit dem Worte „Indifferenz" bezeichnet. „Es ist," sagt Schelling in der Schrift von der Weltseele, „erstes Princip einer philosophischen Naturlehre, in der ganzen Natur auf Polarität und Dualismus auszugehen."

Ich gebe diese Ausdrücke hier, um sie aus der Grundrichtung der Naturphilosophie, die auf die Entwicklungslehre angelegt ist, verständlich zu machen, und will gleich hinzufügen, daß in demselben Maße, als die ganze Anschauungsweise der Naturphilosophie in den ersten Umrissen blieb, auch ihre ganze Ausdrucksweise an einer Unbestimmtheit leiden mußte, die den Anhängern das Spielen mit dunkeln Ausdrücken leicht machte und den Gegnern eine ebenso leicht zu treffende Zielscheibe der Angriffe bot. Es ist schülerhaft, die Mängel eines Systems für Tugenden zu nehmen, und die Zeit, wo es der Naturphilosophie so gut ging (oder soll ich sagen so übel?) ist längst vorüber. Wir haben die Aufgabe, aus dem Grundriß zu erkennen, wie das Gebäude der Entwicklungslehre in der Naturphilosophie angelegt und stylisirt war.

Zwölftes Capitel.

Naturphilosophische Schriften.

I.

Art der Darstellung.

Eine der größten Schwierigkeiten, womit diese unsere Aufgabe kämpft, liegt in der literarischen Art, wie Schelling die Lösung der seinigen versucht hat. Ich meine die Verfassung seiner Schriften. Wir sehen eine Reihe naturphilosophischer Bücher und Abhandlungen in einem Zeitraum von neun Jahren (1797—1806) hervortreten, die keineswegs Glieder einer fortschreitenden Kette bilden, sondern die Sache immer von neuem in Angriff nehmen, die Grundgedanken wiederholen und ergänzen, das Schema modificiren, selbst den Standpunkt der Betrachtung ändern. Will man Schellings Schriften, wie man häufig und nicht mit Unrecht gethan, als Kunstwerke ansehen, so hat von den naturphilosophischen keine die Reife und Vollendung erreicht, die nicht mehr an die Wiege des Ateliers erinnert. Das soll ihrer Schätzung keinen Eintrag thun. Wer die Dinge in ihrer Entstehung zu sehen liebt und dafür ein begabtes und unterrichtetes Auge besitzt, dem wird ein Atelier häufig interessanter sein als ein Museum.

Keine der naturphilosophischen Schriften bildet ein Ganzes in ausgeführter und gleichmäßig entwickelter Form, sie haben

sämmtlich den Charakter der Versuche, Entwürfe, Bruchstücke, nicht etwa so, daß die Ausführung um der Kürze willen unterbleibt, sie unterbleibt, weil die inneren Bedingungen zu eingehender Verdeutlichung fehlen. Schelling hat nie ein System der Naturphilosophie, sondern nur Skizzen gegeben, die wohl von der Idee eines Ganzen erfüllt waren, aber zur Lösung der Aufgabe kaum mehr enthalten als Anfänge.

Die vier ersten Hauptschriften, die zur Grundlegung bestimmt waren und in den Jahren 1797—99 erschienen, sagen schon durch ihre Titel, daß sie nicht ausgerüstet sind, ein System zu entwickeln. Die erste nennt Schelling, indem er wohl an Herders geschichtsphilosophisches Werk dachte, „Ideen zu einer Philosophie der Natur" (1797), die zweite „von der Weltseele" (1798) „eine Hypothese der höheren Physik", die dritte einen „ersten Entwurf des Systems der Naturphilosophie" (1799), die vierte aus demselben Jahr „Einleitung zum Entwurf". Diese Schriften unterscheiden sich so, daß die beiden ersten inductiv begründen wollen, was die beiden folgenden deductiv zu entwickeln suchen. Damit beginnt das Systematisiren, das bei dem Unvermögen zur Ausführung unter der Hand ein Schematisiren wird.

Schelling verhält sich in der Behandlung der Naturphilosophie ähnlich wie Fichte in der der Wissenschaftslehre, beide experimentiren mit der Darstellung, versuchen den Guß von neuem, wiederholen den Versuch und bemeistern nur die grundlegenden Gedanken. Die beiden Einleitungen in die Wissenschaftslehre, die Fichte nachträglich gab (1797), sind Meisterstücke didaktischer Kunst; einen ähnlichen Werth in Betreff der Naturphilosophie haben Schellings Einleitung zu seinen „Ideen" (1797) und seine nachträgliche „Einleitung zum Entwurf" (1799), welche

letztere wohl einen der deutlichsten Einblicke in die Methode und Einrichtung des projectirten Systems gewährt.

II.

Die Phasen der Darstellung.

Schon im Fortgange jener ersten Versuche ändert die Naturphilosophie ihr Verhältniß zur Wissenschaftslehre, sie verläßt ihre ursprüngliche Stellung, in der sie der Wissenschaftslehre sich einverleiben und die Lücke ausfüllen wollte, die jene offen gelassen; sie will jetzt der Wissenschaftslehre gegenüber ein selbständiger Zweig der Philosophie, die eine und erste Hälfte des ganzen Systems sein. Damit ändert die Naturphilosophie nicht bloß ihren Ort im System, sondern auch die Art ihrer Begründung und Darstellung. Als Schelling mit seinen naturphilosophischen Schriften begann, hatte er die Entwicklungslehre des Geistes vor sich, nicht bloß als Fichtes Leistung, sondern als eine von ihm selbst zu lösende Aufgabe. Nachdem er diese Aufgabe im „System des transscendentalen Idealismus" (1800) gelöst und dann sein philosophisches System unter dem Namen „Identitätslehre" eingeführt hatte, blickte er von diesem höheren Standpunkt auf die Naturphilosophie zurück und suchte jetzt das begonnene Lehrgebäude auf das neue, das ganze System tragende Fundament zu bringen.

So kam zu den früheren Aufgaben eine neue: die Begründung der Natur aus dem Princip, welches Schelling „die absolute Identität" nannte und das wir später an seinem Orte näher beleuchten werden. Die Lösung dieser Aufgabe hat Schelling auch als „allgemeine Naturphilosophie" im Unterschiede von der „speciellen" bezeichnet und sie bestand, kurzgesagt, darin, daß als die Urprincipien der Natur, als die Wurzeln alles Natur-

lebens, die Materie im Urgegensatz der Schwere und des Lichtes dargethan wurde.

Wir müssen demnach innerhalb der Naturphilosophie und in Rücksicht auf deren Begründung die früheren Versuche der Darstellung von den späteren unterscheiden, so gering der Zeitraum ist, der sie trennt. Die ersten gehen dem Identitätssystem voraus, die anderen gründen sich auf dasselbe; beide sind in ihrer Grundanschauung pantheistisch, jene im naturalistischen Styl, diese im theosophischen; dort herrscht die Anschauungsweise, die Schelling in „Heinz Widerporstens epikurischem Glaubensbekenntniß" in Verse brachte, „der Enthusiasmus für die Irreligion", wie Fr. Schlegel sagte*), hier bemerken wir in Sprache und Darstellung schon den Eintritt der Identitätslehre in die theosophische Fassung.

Der Wendepunkt zwischen diesen beiden Phasen der Naturphilosophie läßt sich genau bezeichnen. Er liegt in der ersten und einzigen Darstellung des ganzen Systems, die Schelling selbst veröffentlicht und auf die er stets das größte Gewicht gelegt hat, die aber auch Bruchstück geblieben: „Darstellung meines Systems der Philosophie" (1801). Sie erschien in seinem Entwicklungsgang ihm selbst so bedeutungsvoll, daß er im Rückblick darauf die Aeußerung that: „seit dem Augenblicke, daß mir das Licht in der Philosophie aufgegangen ist, seit 1801 **)".

Dieser Schrift folgt die zweite Auflage der „Ideen" (1803) mit ihren „Zusätzen", die zweite Auflage der Schrift „von der Weltseele" mit der vorausgeschickten Abhandlung „über das Verhältniß des Realen und Idealen in der Natur oder Entwicklung der ersten Grundsätze der Naturphilosophie an den Principien der Schwere und des Lichts" (1806), in den Jahrbüchern der Medicin

---

*) S. Buch I dieses Bandes. Cap. IV. S. 53—55.

**) Ebendas. Cap. III. S. 44.

als Wissenschaft (1805—1807) die „Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie" und die „Aphorismen über die Naturphilosophie", welche letztere als „der Naturphilosophie erster oder allgemeiner Theil" bezeichnet werden.

Will man die beiden Phasen der Naturphilosophie dicht beisammen sehen, so vergleiche man in der zweiten Auflage der „Ideen" die Zusätze mit den früheren Abschnitten und insbesondere die Einleitung von 1797 mit dem Zusatz von 1803. Unter den Darstellungsformen, die Schelling wählen konnte, paßte für seine theosophische Begründung der Naturphilosophie am wenigsten die der Aphorismen, die in ihrer Kürze die deutlichste Fassung und Ausprägung, also die reifste Gedankenfrucht fordern, und man würde die Aphorismen, welche er gab, die aus dem Wesen Gottes den Urgrund der Natur zu erleuchten suchen, überall besser am Ort finden, als in Jahrbüchern der Medicin. Daß sie unter dieser Firma auftreten konnten, war ein Zeichen der Zeit.

III.

Gruppirung der Schriften.

Stellen wir uns in den Anfang der Naturphilosophie, so theilte sich deren Gesammtaufgabe, die den nothwendigen Entwicklungsgang der Natur reproduciren oder, wie Schellings vielfach mißverstandener Ausdruck hieß, „construiren" sollte, im Hinblick auf die unorganische und organische Natur in zwei Hauptprobleme: das erste ging auf die Materie und deren Gestaltung, die Construction des dynamischen Processes und seiner Stufen in Magnetismus, Elektricität, Chemismus; das zweite auf die Construction des Lebens, auf die Organisation der Materie und deren Entwicklungsformen. Schelling nennt die Lösung der ersten Aufgabe „Dynamik", die der zweiten „Organik"; beide

zusammen bilden das System der Naturphilosophie. Die Ideen sollten in ihrem ersten Theil die Dynamik, im zweiten die Organik enthalten; dieser zweite Theil ist nicht erschienen, statt seiner kam die Schrift von der Weltseele, statt des Systems der Naturphilosophie kam der erste Entwurf des Systems.

Um mit einer Uebersicht der naturphilosophischen Werke Schellings zu schließen, die zugleich dem Studium derselben dienen kann, unterscheiden wir die einleitenden Schriften von den eingehenden oder ausführenden, so weit das Wort hier gelten darf; unter den einleitenden sondern wir die früheren von den späteren, jene mögen propädeutische, diese, um mit dem Verfasser zu reden, „allgemeine Naturphilosophie" heißen. Die ausführenden betreffen die Dynamik, die Organik, das System der Naturphilosophie, das System der Philosophie.

I. Einleitende Schriften.

A. Propädeutische.

1. Einleitung zu den Ideen. Ueber die Probleme, welche eine Philosophie der Natur aufzulösen hat (1797).
2. Vorrede zu der Schrift von der Weltseele (1798).
3. Einleitung zum Entwurf (1799).
4. Ueber den wahren Begriff der Naturphilosophie und die richtige Art ihre Probleme aufzulösen. (Zeitschrift für spec. Physik. Bd. II. Heft 1. 1801.)

B. Allgemeine Naturphilosophie.

1. Zusatz zur Einleitung in die Ideen. Darstellung der allgemeinen Idee der Philosophie überhaupt und der Naturphilosophie insbesondere als nothwendigen und integranten Theil der ersten (1803).
2. Abhandlung über das Verhältniß des Realen und Idealen in

der Natur u. s. w. (Zur 2. Aufl. der Schrift von der Weltseele 1806.)

3. Aphorismen zur Einleitung der Naturphilosophie. (Jahrb. der Medicin als Wissenschaft Bd. I. Heft 1. 1805.)
4. Aphorismen über Naturphilosophie. (Ebendas. Bd. I. Heft 2. 1806. Bd. II. Heft 2. 1807.)

II. Ausführende Schriften.

A. Dynamik.

1. Ideen zu einer Philosophie der Natur. I. Theil. (1797). Zusätze der 2. Aufl. (1803).
2. Allgemeine Deduction des dynamischen Processes oder der Kategorien der Physik. (Zeitschr. f. speculat. Physik. Bd. I. Heft 1 u. 2. 1800.)

B. Organik.

1. Von der Weltseele, eine Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus (1798).
2. Vorläufige Bezeichnung des Standpunktes der Medicin nach Grundsätzen der Naturphilosophie. (Jahrb. d. Med. Bd. I. Heft 1. 1806.)

C. System des Ganzen.

1. Erster Entwurf des Systems der Naturphilosophie (1799).
2. Darstellung meines Systems der Philosophie. (Zeitschr. f. spec. Physik Bd. II. Heft 2. 1801.)
3. Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie. (Neue Zeitschr. f. spec. Phys. Bd. I. 1. St. 1802.)
4. System der gesammten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere. (Würzburger Vorlesung 1804. Aus dem handschriftl. Nachlaß.)

Dreizehntes Capitel.

Dynamik. A. Probleme.

I.

Das Thema der Ideen.

Es ist gezeigt worden, welche Aufgabe Schelling aus dem Stand der philosophischen Probleme nach Kant und Fichte gewinnt, welche Einflüsse und Anregungen er von der gleichzeitigen Naturforschung empfängt, wie dadurch die nächsten Fragen bestimmt sind, die ihn beschäftigen. In der „Einleitung" zu seinen „Ideen" wird der Grundgedanke der Naturphilosophie so entwickelt, wie wir in einem der früheren Abschnitte ausgeführt haben; es wird dargethan, wie die Möglichkeit einer Naturphilosophie überhaupt die Erkennbarkeit der Natur und diese den Entwicklungsgang der Dinge, die Stufenfolge des Lebens, die Einheit von Natur und Geist im Princip fordert*). Was Schelling im Uebrigen seine „Ideen zu einer Philosophie der Natur" nennt, sind Versuche, gleichsam die ersten naturphilosophischen Angriffe, gerichtet auf diejenigen Objecte, welche die Naturforschung des Zeitalters in den Vordergrund gerückt hatte; sie enthalten die Materialien, woraus Schelling den ersten Haupttheil seines Lehrgebäudes, die Dynamik, gestalten wollte, eine Lehre,

*) Vgl. oben Cap. VII. S. 445 flgd., Cap. VIII.

die er später als „Construction des dynamischen Processes“ in das System einführte.

Der Faden, der diese Ideen verknüpft, ist leicht erkennbar. Das erste Buch enthält über Verbrennung, Licht, Luft und die verschiedenen Luftarten, über Elektricität und Magnetismus Betrachtungen, deren allgemeines Ergebniß in der Schlußabhandlung dahin zusammengefaßt wird, daß die Action der Natur durch Gegensätze geschehe und alle Mannigfaltigkeit der Naturerscheinungen im Großen und Kleinen durch die entgegengesetzten Kräfte der Anziehung und Abstoßung bewirkt werde. Mit der Verbrennung als einem Vorgange, wobei sich Licht und Wärme entwickeln und in den ein Bestandtheil der atmosphärischen Luft als wirksamer Factor eingeht, hängen die Ideen über Licht und Wärme, über die Luft und die verschiedenen Luftarten genau zusammen. Und da die Verbrennung selbst eine Grundform des chemischen Processes ausmacht, so wird es die weitere in den Ideen vorbereitete Aufgabe der zu systematisirenden Lehre sein: Magnetismus, Elektricität und chemischen Proceß als die Hauptformen und Stufen des dynamischen zu begreifen.

Das Resultat der Betrachtungen des ersten Buches enthält das Thema für die des zweiten. Es handelt sich hier um die Kräfte der Anziehung und Abstoßung als Principien eines allgemeinen Natursystems, den Scheingebrauch dieser Principien, den Begriff der Materie, die ersten Grundsätze der Dynamik, die Philosophie der Chemie, deren Anwendung und erste Grundsätze.

II.

Die träge Naturphilosophie.

Wiederholt richtet sich Schelling in dieser seiner ersten naturphilosophischen Schrift gegen eine Erklärungsart, der man in

der Naturlehre häufig begegnet und die ihm als bequeme Auskunft einer „trägen Naturphilosophie" erscheint. Man glaubt eine Erscheinung verständlich gemacht zu haben, wenn man dieselbe Sache zweimal sagt und Worte oder Dinge fingirt, welche die Frage nicht lösen, sondern enthalten. Es heißt idem per idem erklären oder nichts sagen, wenn die chemische Anziehung durch „Verwandtschaft", elektrische Erscheinungen durch „elektrische Materie", Magnetismus durch „magnetische Flüssigkeit", Licht durch „Lichtstoff", Wärme durch „Wärmestoff" erklärt sein soll. Auf die Frage: was macht die Körper brennbar? wurde vor den Entdeckungen der neuen Chemie erwiedert: das Phlogiston! Mit anderen Worten: „die Körper macht dasjenige brennbar, was sie brennbar macht"*).

Indessen ist jene Erklärungsart, sowenig sie die gegebene Frage löst, nicht so überflüssig und leer, daß sie vollkommen entbehrlich wäre. Und Schelling selbst hat die getadelten Ausdrücke keineswegs vermieden. Auf dem Wege einer vorsichtig fortschreitenden Erklärung, die sich von dem Phänomen nicht zu weit entfernen darf, bildet die bezeichnete Erklärungsweise eine Art Station, die nicht die Lösung des Problems enthält, wohl aber eine Umformung. Gerade in ihrem Mangel liegt auch eine Bürgschaft gegen den Irrthum. Indem eine Mannigfaltigkeit von Erscheinungen auf eine Einheit gebracht wird, ob man diese als (der Erscheinung) gleichnamige Kraft oder gleichnamigen Stoff bezeichnet, wird das Problem vereinfacht und für eine umfassende Lösung vorbereitet. So war das Phlogiston der alten Verbrennungslehre kein leeres Wort, sondern enthielt ein höchst verein-

*) Ideen u. s. f. Buch I. Cap. 1. S. W. Abth. I. Bd. 2. S. 81 zu vergl. S. 92 flgd.

fachtes Problem, das nach der Auffindung des Sauerstoffs mit einem Schlage zu lösen war.

Um den Mangel der trägen Naturphilosophie zu vermeiden, ist eine voreilige und zu schnelle, die mit dem Sprunge einer umfassenden Combination von dem Phänomen nach den letzten Gründen trachtet, nicht der richtige Weg. Man kann einer solchen „anticipatio mentis“, wie Bacon die fliegende Naturphilosophie genannt hatte, sogar den Tadel der Trägheit zurückgeben, denn sie verfehlt die Lösung, weil sie dieselbe zu leicht nimmt. Man verliert auf diesem Wege den physikalischen Ursprung der Erscheinungen aus dem Auge, und der Frage nach der Natur und Beschaffenheit der Dinge substituirt sich unwillkürlich die Frage nach deren Bedeutung. Es verhält sich hierin mit der Erklärung der Natur, wie mit der einer Urkunde, eine Vergleichung, die Bacon vorschwebte, als er die Naturwissenschaft „interpretatio naturae“ nannte; man darf die buchstäbliche Erklärung, so wenig sie für das Verständniß des Ganzen leistet, nicht beseitigen, um die allegorische an ihre Stelle zu setzen. Auf diesen Abweg ist auch Schelling gerathen, und seine „Ideen“, die physikalische Ergebnisse in naturphilosophische Fragen verwandeln und nur als inductive Betrachtungen gelten wollen, zeigen oft genug die Neigung zur voreiligen Combination.

III.
Naturphilosophische Fragen.

1. Verbrennung. Licht und Wärme.

Der Hauptproceß der Natur, durch welchen Körper zerstört und aufgelöst werden, ist die Verbrennung, deren chemischer Vorgang in der Verbindung des Körpers mit Sauerstoff besteht. Schelling unterscheidet zwei Arten der Verbrennung: die Fixi-

rung der Lebensluft im Körper und die Verwandlung des Körpers in eine Luftart; jene sei Oxydation, diese Verflüchtigung; als Beispiel der ersten gelten die Metalle in der Verkalkung, als Beispiel der zweiten die vegetabilischen Körper in der Verbrennung; die Metalle können aus dem verbrannten Zustande wiederhergestellt (reducirt) werden, die Pflanzenkörper nicht. Der allgemeine Grund der Verbrennung besteht in der Anziehung zwischen dem Sauerstoff und dem Grundstoff des Körpers, diese Anziehung selbst gründet sich auf den Gegensatz beider. Der Grundstoff des vegetabilischen Körpers ist der Kohlenstoff. Sollte dieser nicht als „ein Extrem der Verbrennbarkeit" gelten dürfen und in seiner Sphäre vielleicht dasselbe darstellen, als der Sauerstoff in der seinigen? Was bedeutet der Sauerstoff, der nicht bloß in der Atmosphäre eine so große Rolle spielt, sondern einen so gewaltigen Einfluß auf das Leben der Pflanzen und Thiere ausübt? Was ist seine Bedeutung im Weltall? Seine durchgängige Verbreitung in der Natur ist gewiß, ebenso die durchgreifende Verwandtschaft der Körper gegen ihn; die Entdeckung dieses Stoffs muß ein leitendes Princip für die Naturforschung werden, und die Entdeckungen der neuen Chemie dürfen am Ende noch die Elemente zu einem neuen Natursystem hergeben *).

Das zuverlässigste Phänomen des Verbrennens ist Licht und Wärme. Das Licht wärmt, die Erwärmung ist proportional dem Widerstande, den das Licht findet, Wärme ist absorbirtes, gebundenes Licht, Licht ist freie Wärme, daher beide nicht verschiedene Materien, sondern verschiedene Zustände der Materie. Der Urquell des Lichts und der Wärme in unserem Weltsystem ist die Sonne als Centralkörper, sie ist Centralkörper als größte

---

*) Ideen. I. 1. S. W. I. 2. S. 80.

Masse; setzen wir, daß die Weltkörper entstanden sind aus einem flüssigen, dunstförmigen Urzustande, zu dessen Erhaltung Wärme nöthig war, so muß bei dem Uebergange aus dem flüssigen in den festen Zustand Wärme frei werden, also Licht entstehen in einer der Masse des Körpers proportionalen Quantität; daher muß der Centralkörper der Hauptsitz des Lichts und der Wärme sein, er muß als Sonne sein Planetensystem erleuchten und erwärmen. Man darf nach Kants Vorgang annehmen, daß sich die Erde aus flüssigem Urstoff entwickelt hat, daß die Entstehungsart aller Planeten der der Erde analog war, daß die Kometen werdende Weltkörper sind, gleichsam unreife Planeten*).

Um Wärme und Licht zu erklären, bedarf es nicht der Annahme eines hypothetischen Elements, eines besonderen Grundstoffs. „Wärme und Licht, wie sich auch diese beiden zu einander verhalten mögen, sind doch wahrscheinlich der gemeinschaftliche Antheil aller elastischen Flüssigkeiten. Diese sind höchst wahrscheinlich das allgemeine Medium, durch welches die Natur höhere Kräfte auf die todte Materie wirken läßt**)."

2. Luft und Luftarten.

Das elastische Fluidum, das den Erdball umgiebt, ist die Luft, von der alles irdische Leben in seinem Entstehen und Vergehen abhängt; der Kreislauf der Atmosphäre und der des Lebens bedingen sich gegenseitig. Was aus der Luft in die belebte Natur einströmt, strömt aus dieser in jene wieder zurück. „Nichts, was ist oder wird, kann sein oder werden, ohne daß ein anderes zugleich sei oder werde." „Und," fügt Schelling hinzu mit einem Wort, das an Anaximander erinnert, „selbst der Unter-

*) Jd. I. 2. S. W. I. 2. S. 100—103.

**) Ebendas. S. 80 flgd.

gang des einen Naturproducts ist nichts als die Bezahlung einer Schuld, die es gegen die ganze übrige Natur auf sich genommen hat; daher ist nichts Ursprüngliches, nichts Absolutes, nichts Selbstbestehendes innerhalb der Natur." „Um diesen beständigen Wechsel zu unterhalten, mußte die Natur alles auf Gegensätze berechnen, mußte Extreme aufstellen, innerhalb welcher allein die unendliche Mannigfaltigkeit der Erscheinungen möglich war. Eines dieser Extreme ist das bewegliche Element, die Luft, durch welche allein allem, was lebt und vegetirt, Kräfte und Stoff, durch welche es fortdauert, zugeführt werden, und das doch selbst großentheils durch die beständige Ausbeute der animalischen und vegetabilischen Schöpfung in dem Zustande erhalten wird, in welchem es fähig ist, Leben und Vegetation zu befördern*)."

Die Luft selbst besteht aus entgegengesetzten, heterogenen Luftarten: der Lebensluft (Sauerstoff) und der azotischen (Salpeterstoffgas = Stickstoff). Die Art der Zusammensetzung betrachtet Schelling als chemische Verbindung, als ein Product, dessen Mischung und Zersetzung durch das Licht bewirkt werde; er bestreitet Girtanners richtige Ansicht, daß die Luft kein aus Stickstoff und Sauerstoff entstandener neuer Körper sei, sondern ein Gemenge aus beiden**).

Während Schelling die antiphlogistische Lehre kennt und bejaht, mit so großem Nachdrucke, daß er sie für berufen hält, ein neues Natursystem zu begründen, sind seine „Ideen" selbst noch halbphlogistisch, aus Vorliebe nicht für den überwundenen Standpunkt, sondern für die Einheit, die Vereinfachung des Gegensatzes, die Darstellung desselben in zwei Principien. Dem Sauerstoff gegenüber, mit dem alle Körper verbrennen, soll es

*) Jd. I. 3. S. W. I. 2. S. 111 flgd.

**) Ebendas. S. 113 flgd.

einen brennbaren Grundstoff (ein phlogistisches Princip) geben in verschiedenen Arten oder Modificationen, die durch sein quantitatives Verhalten zum Sauerstoff bedingt sind. Davon soll es abhängen, ob das Verbrennungsproduct Luft oder Wasser ist, ob die brennbare Luftart als Azot oder Hydrogen erscheint. „Was den Grundstoff der brennbaren Luft allein zum Hydrogen machen kann, ist die chemische Wirkung, die er auf den Sauerstoff äußert." „Das Wasser hat den Charakter einer Säure, deren Basis der Grundstoff der azotischen Luft, Salpeterstoff, ist *)." Da die neue Lehre vom Sauerstoff und der Verbrennung die alte vom Phlogiston ganz aufhebt und völlig ersetzt, so ist eine solche halbphlogistische Vorstellungsart unklar und ungereimt. Jetzt erscheint die größere oder geringere Brennbarkeit des Körpers bedingt durch seine größere oder geringere Verwandtschaft zum Sauerstoff und diese abhängig von dem Grade der phlogistischen Natur des Körpers.

3. Elektricität und Magnetismus.

Unter dieser Voraussetzung geht Schelling an die Betrachtung der Elektricität als Reibungsphänomen. Er vermißt an der bisherigen Lehre die Erkenntniß der Erregungsursache. Wird die Elektricität hervorgerufen bloß durch den Mechanismus des Reibens oder durch die vermöge der Reibung erregte Wärme? Woher die Erscheinung entgegengesetzter Elektricitäten, woher deren Anziehung? Wenn nach einer vorhandenen Hypothese das Gleichgewicht der sogenannten elektrischen Materie gestört und dadurch die eine Elektricität entzweit wird, so kann die Ursache der verschiedenen, einander entgegengesetzten Elektricitäten wohl

---

*) Jd. I. 3. S. W. I. 2. S. 115 flgd.

nur in der Verschiedenheit der geriebenen Körper gesucht werden. Die Reibung zwischen Glas und Harz läßt in dem ersten positive Elektricität entstehen, in dem anderen negative. Ebenso verhalten sich Glas und Metall, Glas und Schwefel, Harz und Metall, Holz und Schwefel, Haar und Siegellack u. s. f. Nun gehe thatsächlich in diesen Reibungspaaren mit der positiven Elektricität die geringere, mit der negativen die größere Brennbarkeit zusammen, woraus die Vermuthung folge, daß Elektricität und Brennbarkeit in umgekehrtem Verhältniß stehen, daß die positive und negative Elektricität von der geringeren und größeren Brennbarkeit d. h. von der geringeren und größeren Verwandtschaft zum Sauerstoff abhängen, daß von zwei Körpern immer derjenige negativ elektrisch werde, der die größte Verwandtschaft zum Sauerstoff habe. Wenn es aber der Sauerstoff sein soll, der die elektrischen Phänomene hervorrufe, so können die letzteren aus der Reibung der Körper nicht mehr unmittelbar, sondern nur mittelbar abgeleitet werden, sofern durch die Reibung eine mechanische Luftzerlegung stattfinde. „Wie eine chemische Zersetzung der Lebensluft die Phänomene des Verbrennens bewirkt, so bewirkt eine mechanische derselben die Phänomene der Elektricität, oder was das Verbrennen in chemischer Rücksicht ist, ist das Elektrisiren in mechanischer*)." Beide Arten der Zerlegung will Schelling so unterscheiden, daß in der mechanischen in geringem Maße oder partiell bewirkt wird, was in der chemischen völlig zu Stande kommt, nemlich die Trennung der in der Lebensluft verbundenen Factoren (Sauerstoff und Wärme). Dann würde sich im chemischen Proceß vollenden, was im elektrischen beginnt, also der chemische Proceß die Vollendung des elektrischen sein.

*) Jd. I. 4. S. W. I. 2. S. 131—32.

Wir müssen hinzufügen, daß Schelling die Begründung der Elektricität aus dem chemischen Verhältniß der Körper zum Sauerstoff nur als einen Versuch giebt mit der Erklärung, er könne diese Ansicht nicht beweisen und wolle nur ihre Möglichkeit behaupten; daß er den Zusammenhang des elektrischen und chemischen Processes festgehalten, dagegen die Begründung der negativen Elektricität aus der größeren Verwandtschaft des Körpers zum Sauerstoff später in seinem „Entwurf" zurückgenommen hat.

Dabei muß man in allen diesen Ideen Schellings den obersten und leitenden Grundgedanken nicht aus dem Auge verlieren, der in Geltung bleibt, wie unsicher oder unrichtig im einzelnen die Resultate ausfallen mögen. In allen Fällen sollen die Naturphänomene, von denen er redet, wie Feuer, Licht, Wärme, Luft, Wasser, Elektricität, nicht durch Zurückführung auf besondere Materien oder besondere Kräfte erklärt werden, sondern als Producte, die aus den allgemeinen Naturprocessen der Anziehung und Abstoßung, der Verbindung und Auflösung hervorgehen. Er will sie nicht als gegeben ansehen, sondern aus allgemeinen physikalischen Ursachen ihre Entstehung begreifen. „Die Natur weiß diese Phänomene durch das einfachste Mittel zu erhalten, dadurch nemlich, daß sie die festen Körper mit einem flüssigen Medium umgab, das sie nicht nur zum allgemeinen Repositorium des Grundstoffs, der der Mittelpunkt aller partiellen Anziehung zu sein scheint, sondern zugleich zum Vehikel höherer Kräfte bestimmte, die allein alle jene Erscheinungen, welche den Wechsel der Verhältnisse unter den Grundstoffen der Körper begleiten, zu bewirken im Stande sind*)."

---

*) Jd. I. 5. S. W. I. 2. S. 156.

Mit dieser Grundanschauung allgemeiner Naturkräfte, die nur ihre Erscheinungsform ändern, streitet, wie es scheint, die Thatsache des *Magnetismus*, der für die Aeußerung einer besonderen, einem gewissen Körper inwohnenden Grundkraft gilt. Diesen Einwurf will Schelling entkräften. Schon die Aehnlichkeit der magnetischen und elektrischen Phänomene läßt gleichartige Ursachen beider vermuthen. Daß der Magnetismus künstlich erregt und Magnete künstlich erzeugt werden können, beweise gegen das Dasein einer besonderen magnetischen Kraft. Wäre eine solche an den Magnet gebundene Kraft die ausschließliche Ursache magnetischer Erscheinungen, so könnte das Eisen nicht, ohne Beihülfe des Magnets, durch Erhitzung und ungleichförmige Abkühlung oder durch elektrische Erschütterung magnetisirt, so könnte umgekehrt die Kraft des Magnets nicht durch Erhitzung und gleichförmige Erkaltung, durch Oxydirung, durch elektrische Erschütterungen gemindert oder aufgehoben werden. Dieselben physikalischen Ursachen, die im Eisen den Magnetismus erzeugen, machen, daß er im Magneten verschwindet. „Diese Erfahrungen beweisen, daß man kein Recht hat, eine *besondere* magnetische Kraft oder gar eine oder zwei *magnetische Materien* anzunehmen. Die Annahme der letzteren ist gut, so lange man sie bloß als eine wissenschaftliche Fiction betrachtet, die man seinen Experimenten und Beobachtungen als Regulativ, nicht aber seinen Erklärungen und Hypothesen als Princip zu Grunde legt. Denn wenn man von einer magnetischen Materie spricht, so hat man in der That damit nichts weiter gesagt, als was man ohnehin wußte, daß es irgend *etwas* geben muß, das den Magnet magnetisch macht*)."

*) Jd. I. 5. S. W. I. 2. S. 156—161. S. ob. S. 499.

Es ist daher kein Grund, für die magnetischen Erscheinungen eine besondere magnetische Ursache in Anspruch zu nehmen. Das magnetische Phänomen ist nur ein besonderer Fall der Anziehung und Abstoßung der Körper und fällt unter die Wirksamkeit der allgemeinen Naturkräfte. Jetzt erweitert sich die Betrachtung und geht auf die allgemeine und umfassende Geltung der Kräfte der Anziehung und Abstoßung. Mit dieser Frage eröffnet Schelling das zweite Buch seiner Ideen.

Vierzehntes Capitel.

Dynamik. B. Principien.

I.

Die allgemeinen Kräfte.

In der Betrachtung der „Attraction und Repulsion überhaupt als Principien eines Natursystems“ ist mehr als eine Grundfrage enthalten. Es handelt sich um die Geltung, die Tragweite und die Begründung jener Kräfte.

In Rücksicht auf die Geltung oder die Nothwendigkeit, zur Erklärung der Naturerscheinungen solche Grundkräfte anzunehmen, besteht der Widerstreit des mechanischen und dynamischen Natursystems; jenes verneint, dieses bejaht die fragliche Voraussetzung. An der Corpuskularphysik des genfer Philosophen Le Sage, dessen Abhandlung von dem Ursprunge der magnetischen Kräfte er vor sich hatte, beurtheilt Schelling das mechanische System und zeigt, wie die Annahme untheilbarer Körperchen, des leeren Raumes und der Bewegung durch den Stoß die dynamische Hypothese nur scheinbar umgehe, in Wahrheit in sich schließe und ohne dieselbe nicht von der Stelle komme. „Der Atomistiker“, sagt Schelling treffend, „setzt jene Principien so weit voraus als er es nöthig hat, um sie als entbehrlich darstellen zu können, und braucht sie selbst, um sie nachher ihrer Würde zu entsetzen. Sie allein geben ihm den festen Punkt, an den er

selbst seinen Hebel anlegen muß, um sie aus der Stelle zu rücken, und indem er sie als entbehrlich zur Erklärung des Weltsystems darstellen will, zeigt er, daß sie wenigstens in seinem Lehrsystem unentbehrlich waren*)."

Die Naturphilosophie entscheidet sich für das dynamische System. Jede Naturerscheinung ist eine Kraftwirkung, sie ist als solche beschränkt, also zugleich bedingt durch die Wirksamkeit der entgegengesetzten Kraft; jedes Naturproduct besteht aus Wirkung und Gegenwirkung, daher die Wirksamkeit der Natur im Streit entgegengesetzter Kräfte. Um einen Körper (Materie) oder raumerfüllendes Dasein zu erzeugen, ist der wirksame Gegensatz der Attraction und Repulsion nothwendig. Setzen wir diese Kräfte als in den Körpern gegeben, so ist ihre Wirksamkeit bedingt durch die Quantität (Masse) oder durch die Qualität der Körper; im ersten Fall wirken die Kräfte mechanisch, im zweiten chemisch; die mechanische Anziehung ist Gravitation, die chemische Verwandtschaft**).

Was aber den Streit der Kräfte in Rücksicht auf das Product betrifft, so sind drei Fälle möglich: 1) der Streit der Kräfte erlischt im Product, und die Kräfte befinden sich im Gleichgewicht, 2) das Gleichgewicht wird gestört, und die Körper, der Ruhe entrissen, suchen das Gleichgewicht der Kräfte wiederherzustellen, 3) das Gleichgewicht wird nicht wiederhergestellt, sondern immer von neuem gestört, der Streit der Kräfte daher permanent. Der erste Fall bezeichnet den todten Körper, der zweite die chemische Erscheinung, der dritte das Leben. So bildet die chemische Wirksamkeit das Mittelglied zwischen der mechanischen

*) Jd. II. 2. S. W. I. 2. S. 196 flgd.
**) Jd. II. 1. S. W. I. 2. S. 187.

und organischen; so umfaßt und beherrscht das Spiel entgegengesetzter Kräfte das gesammte Reich der Naturerscheinungen*).

Der dritte und schwierigste Punkt betrifft die Begründung des dynamischen Systems, wonach Attraction und Repulsion zur Erklärung der Körperwelt als Grundkräfte gelten. Soll die Frage wirklich gelöst werden, so darf man den Gegenstand derselben nicht verrücken: Attraction und Repulsion sollen gelten 1) als entgegengesetzte, 2) als ursprüngliche Kräfte. Wird einer dieser beiden Punkte aufgehoben oder ungültig gemacht, so entsteht „ein Scheingebrauch jener beiden Principien". In Wahrheit verneint man die Attraction, wenn man sie auf die Repulsion zurückführt und durch den Stoß etwa des Aethers erklärt, in Wahrheit verneint man die Ursprünglichkeit jener Kräfte, wenn man ihnen die Materie voraussetzt und sie für Kräfte in der Materie gelten läßt. Dann sind sie „dunkle Qualitäten" und verhalten sich zu der Materie, wie die sogenannten angebornen Kräfte zum menschlichen Geiste**). Was Bedingung der Materie ist, gilt jetzt für deren Eigenschaft; das Bedingte spielt die Rolle der Bedingung, und die erste Grundidee aller Naturphilosophie verfängt sich in dem Netz eines der gröbsten Sophismen.

Es giebt demnach einen doppelten Scheingebrauch jener Principien, worin, wie es scheint, auch Newton mit seiner Erklärung der Attraction befangen war, denn er nahm sie entweder als „materiae vis insita" (qualitas occulta) oder suchte sie aus einer fremden Ursache zu begründen***).

---

*) Jb. II. 1. S. 186—187.

**) Jb. II. 2. S. W. I. 2. S. 192 flgd.

***) Ebendas. S. 192. 193.

II.

Die transscendentale Begründung der Kräfte.

Wir sind genöthigt Körper vorzustellen und vermögen sie nicht anders vorzustellen, denn als raumerfüllende Objecte, was sie nur sein können durch die Wirksamkeit jener entgegengesetzten Kräfte. Auch wird die Annahme der letzteren nicht entbehrlich durch die der Atome d. h. dadurch, daß wir die Vorstellung der Körper auf die Erfüllung des kleinsten Raumes reduciren. Es leuchtet demnach ein: daß jene Kräfte zu unserer Naturerkenntniß nothwendig und ihre Begründung aus der letzteren unmöglich ist, also kein anderer Weg übrig bleibt, als ihren Grund in der Natur oder den Bedingungen unserer Erkenntniß zu suchen. Wenn wir sie verneinen, so ist die Materie unbegreiflich; wenn wir sie von der Materie abhängig machen, so sind sie dunkle Qualitäten und ebenso unbegreiflich; wenn wir sie gelten lassen als unabhängig von der Materie und zugleich als unabhängig von unserer Erkenntniß, so sind sie Dinge an sich, unbegreifliche Wesen. In dieser Vorstellung liegt das „πρῶτον ψεῦδος alles Dogmatismus“ *).

Die Materie ist kein Ding an sich, sondern das nothwendige Object unserer Anschauung. Nur im Unterschiede von der Anschauung (Object) entsteht das Bewußtsein und die bewußte Denkthätigkeit (Verstand); wodurch die Anschauung selbst entsteht, erscheint daher dem Verstande als gegeben und kann ihm nicht anders erscheinen. Das Anschauungsobject ist ein Product, das unser Bewußtsein vorfindet, das der Verstand als etwas Gegebenes analysirt, dessen Factoren er in Begriffe verwandelt

*) Ebendas. S. 195.

und als Ursachen, die unabhängig von ihm und allen subjectiven Erkenntnißbedingungen wirken, d. h. als Kräfte vorstellt. Daher müssen die Anschauungsfactoren dem Verstande gelten als Naturkräfte und zwar als Grundkräfte der Natur. Nun entsteht die Anschauung durch eine ursprüngliche, an sich unbeschränkte Thätigkeit, die gestaltlos bleibt, wenn sie nicht begrenzt, reflectirt, zurückgetrieben wird; die Richtung der ersten Grundthätigkeit ist centrifugal, die der zweiten centripetal, jene wirkt repulsiv und erzeugt den Raum, indem sie sich von einem Punkt nach allen möglichen Richtungen ausbreitet, diese attrahirt und erzeugt den Punkt, der in einer Richtung fortfließt, die Zeit; beide zusammen erzeugen eine Raum und Zeit erfüllende Kraftwirkung. Dieses Anschauungsproduct erscheint dem Verstande als ein vorhandenes, von ihm unabhängiges Object: so entsteht der Begriff der Materie; die Anschauungsfactoren erscheinen dem Verstande als Factoren der Materie d. h. als die Grundkräfte der Repulsion und Attraction.

Die Ableitung der Materie aus den Grundkräften der Repulsion und Attraction hat Kant in den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft, die Ableitung jener Grundkräfte aus den Grundbedingungen der Anschauung hat Fichte in der theoretischen Wissenschaftslehre dargethan. In beiden Punkten finden wir Schelling in völliger und erklärter Uebereinstimmung mit seinen Vorgängern *).

*) Jd. II. 4. 5. S. W. I. 2 S. 213 — 227 flgd. Bes. S. 221 Anmerkg. Vgl. meine Geschichte der neuen Philos. Bd. IV. Buch I. Cap. II. S. 24—41. Bd. V. Buch III. Cap. VI. S. 546 flgd. S. 556 flgd.

III.

Dynamik und Chemie.

Aus der Begründung des dynamischen Systems folgt die Nothwendigkeit, daß Körper vorgestellt werden als wirkliche Raumgrößen; diese nothwendige Geltung reicht nicht weiter als der quantitative Charakter der Vorstellung, sie erstreckt sich nicht auf die Ungleichartigkeit oder specifische Verschiedenheit der Körper. Was daher die Körper zu diesen eigenthümlichen Erscheinungen macht, wie Cohäsion, Gestalt u. s. f., muß im Unterschiede von der nothwendigen Erscheinung zunächst als zufällige gelten, deren Erkenntniß nicht metaphysisch, sondern empirisch ausgemacht sein will*).

Nun giebt es eigenthümliche oder „partiale" Anziehungen und Abstoßungen der Körper, die von der Qualität derselben abhängen: die chemischen Verhältnisse der Verwandtschaft und Trennung, der Verbindung und Zersetzung. Das Wort Verwandtschaft ist nur ein anderer Ausdruck für Anziehung. Will man die chemische Anziehung mechanisch erklären als Gravitation, bedingt durch die Configuration der Körpertheilchen, so erheben sich die schon bekannten Einwürfe gegen die Voraussetzungen des mechanischen Systems**).

Daher ist die Frage: ob die chemischen Erscheinungen dynamisch begründet und die besonderen Attractionen und Repulsionen der Körper auf die allgemeinen Kräfte zurückgeführt werden können? Diese Begründung nennt Schelling „Philosophie der Chemie". Was den chemischen Proceß vom dynamischen unterscheidet, ist seine Abhängigkeit von der Qualität der Körper. Qua-

*) Jd. II. 6. S. W. I. 2. S. 241 flgd. S. 251—52.

**) Jd. II. 7. S. W. I. 2. S. 258—60. Vgl. S. 263 flgd.

lität ist nichts an sich, sondern ein Empfindungszustand, eine Affection, die wir erfahren und über deren besondere Art und Weise nur die gemachte Erfahrung entscheidet. Die Affection als solche kann stärker oder schwächer sein, sie ist unendlich vieler Grade fähig und muß einen bestimmten haben. Was wir Qualität nennen, ist eine durch Kraft verursachte Affection, eine intensive Kraftwirkung. „Alle Qualität der Materie beruht einzig und allein auf der Intensität ihrer Grundkräfte, und da die Chemie eigentlich nur mit den Qualitäten der Materie sich beschäftigt, so ist dadurch zugleich der Begriff der Chemie als einer Wissenschaft, welche lehrt, wie ein freies Spiel dynamischer Kräfte möglich sei, erläutert und bestätigt*)." Ist alle Materie ursprünglich Product entgegengesetzter Kräfte, so ist die größtmögliche Verschiedenheit der Materie nichts anderes, als eine Verschiedenheit des Verhältnisses jener Kräfte. Eben darin, daß alle Qualität der Materie auf graduellen Verhältnissen ihrer Grundkräfte beruht, besteht das Princip der dynamischen Chemie.

Man sieht, wie dieser Begriff der Chemie sich auf Prämissen gründet, die völlig im Gebiete der kantischen Philosophie liegen: es ist die kantische Dynamik, angewendet auf die kantische Lehre von der Empfindung als einer intensiven Größe**).

IV.

Vorblick auf das Identitätssystem.

Aus den Ideen zur Naturphilosophie folgt der Fundamentalsatz: die Natur als erkennbares, dem Verstande einleuchtendes, in der Anschauung begründetes Object bildet einen durchgängigen dynamischen Proceß, dessen Grundfactoren die entgegengesetzten

*) Jd. II. 7. S. 259 flgd. S. 271—72.

**) Jd. II. 8.

Kräfte der Repulsion und Attraction sind. Da die Wirksamkeit der Anziehung nur denkbar ist unter der Voraussetzung der Zurückstoßungskraft, so gebührt dieser die logische Priorität und der positive Charakter. Jedes Naturproduct muß eine Wirkung beider Kräfte sein, und die Hauptunterschiede der Körper sind bestimmt durch die Grundverhältnisse der Kräfte: das Gleichgewicht der letztern ist in den Körpern fixirt, es wird gestört und wiederhergestellt, es wird gestört und an der Wiederherstellung continuirlich gehindert; im ersten Falle sind die Producte todt (mechanisch), im zweiten chemisch, im dritten organisch.

In dieser Fassung ist schon ein Problem angelegt, das im Fortgange der Naturphilosophie hervortreten und eine Wendung derselben herbeiführen wird. Die in der Natur wirksamen Kräfte wurzeln in der Anschauung, sie sind ihrem innersten Wesen nach Factoren der Anschauung, also selbst anschauender Art. Dieser Satz steht fest, und eine Verneinung desselben wäre ein Rückfall in den Dogmatismus. Wären nun diese Anschauungen bloß subjectiv im gewöhnlichen Sinne des Worts, so wäre die Natur ein in unseren Vorstellungskräften gegründetes Phänomen und keine in sich gegründete Realität. Die Bejahung der letzteren ist aber durch den Grundzug der Naturphilosophie gefordert, ohne welchen von einer realen Erkenntniß der Natur, von einem „Durchbruch der Philosophie in das freie Feld der Wirklichkeit" nicht die Rede sein könnte. Soll nun jene transscendentale Begründung der Naturkräfte und der Materie mit diesem Grundzuge der schellingschen Naturphilosophie, ich meine die Bejahung der Natur als selbständiger Realität, zusammengehen, so muß in genauem Sinne des Worts behauptet werden: daß die Natur selbst Anschauungs- und Erkenntnißproceß ist, nicht bloß Object, sondern selbst Subject-Object, daß in jedem Naturproduct

diese beiden Factoren (Subjectivität und Objectivität) gesetzt und vereinigt sind, und die verschiedene Art, wie sie gesetzt und vereinigt sind, in einer fortgesetzten Steigerung oder Potenzirung besteht. Was potenzirt wird, ist das Erkennen, die Identität von Subject und Object. Diese Identität ist das Grundthema der Welt. Die Absicht, aus dem subjectiven Bewußtsein durchzubrechen in die Anschauung der Natur der Dinge, bezeichnete Schellings Ausgangspunkt, der schon auf die Identitätslehre unwillkürlich hinwies. Wie diese Absicht erreicht ist, fühlt er sich im Mittelpunkt seines Systems. Von hier aus versucht er jene Grundlegung, die er „Darstellung meines Systems der Philosophie" genannt hat. Und keine andere Wendung, als die eben dargelegte, konnte er bei jenem Worte im Sinn haben: „als mir das Licht in der Philosophie aufging, im Jahre 1801 *)!" Es war ein briefliches und vertrauliches Wort, das er nicht hätte sagen können, wäre ihm dieses Ziel schon in den Anfängen völlig klar gewesen. Im Rückblick hat er diese letzteren als planmäßige Vorbereitungen der Identitätslehre bezeichnet, aber eine solche Vorbereitung ist durch nichts angedeutet, und das brieflich vertrauliche Wort Schellings darf in diesem Falle, wie in manchem anderen, für aufrichtiger gelten als das öffentliche.

---

*) Vgl. oben Buch I. Cap. III. S. 44. S. unten Cap. XXIV. und XXV.

Fünfzehntes Capitel.

Organik. A. Die erste Kraft der Natur.

I.

Weltseele. Dualismus. Polarität.

Der nächste Schritt nach den Ideen war die Schrift „von der Weltseele", worin der Versuch gemacht wird, die dynamischen Principien anzuwenden auf die organische Natur. Der Kern des Problems liegt daher in der Frage: welches ist die erste und positive Ursache des Lebens? Da diese Ursache nicht außerhalb der Natur, nicht in der Reihe der Naturkräfte als eine besondere oder aparte Kraft, nicht innerhalb der Lebenserscheinungen, die ihre Producte sind, gesucht werden darf, so scheint sie identisch zu sein mit der Urkraft der Natur selbst. Daher theilt Schelling sein Werk in die beiden Untersuchungen: „über die erste Kraft der Natur" und „über den Ursprung des allgemeinen Organismus".

Das individuelle Leben ist eine besondere Form und Erscheinung des allgemeinen. Die Natur vermöchte nicht, individuelles Leben zu erzeugen oder entstehen zu lassen, wenn sie nicht ihrem innersten Wesen und Grunde nach lebendig wäre. Das Gegentheil des Lebens ist das todte Gleichgewicht der Kräfte, das Gegentheil des Todten der beständige Streit der Kräfte, der den beständigen Kreislauf der Erscheinungen bedingt und erhält. Ist

nun die Natur gleich einer Urkraft, die nothwendig die entgegengesetzte hervorruft und weckt, ist sie dadurch gleich der beständigen Wechselwirkung dieser beiden entgegengesetzten Kräfte, so lebt die Natur als Ganzes, so ist das Leben selbst das Ursprüngliche, das todte Product das Secundäre, so besteht das Leben nicht in der Belebung todter Körper, sondern die todten Körper in erloschenem Leben.

„Diese beiden streitenden Kräfte", sagt Schelling im Anfange seiner Abhandlung, „zugleich in der Einheit und im Conflict vorgestellt, führen auf die Idee eines organisirenden, die Welt zum System bildenden Princips. Ein solches wollten vielleicht die Alten durch die Weltseele andeuten." Und am Schluß: „da nun dieses Princip die Continuität der anorganischen und organischen Welt unterhält und die ganze Natur zu einem allgemeinen Organismus verknüpft, so erkennen wir aufs Neue in ihm jenes Wesen, das die älteste Philosophie als die gemeinschaftliche Seele der Natur ahnend begrüßte*)."

Das Verhältniß jener beiden Grundkräfte, in deren Antagonismus das allgemeine Leben der Natur besteht und fortdauert, muß demnach so gefaßt werden, daß sie identisch und entgegengesetzt sind, daß ihr Gegensatz einen gemeinsamen Ursprung hat und in einem und demselben Subjecte erscheint. Die Natur als Einheit der Kräfte nennt Schelling „Weltseele", den Dualismus und Conflict der Kräfte nennt er „Dualismus", die Vereinigung der entgegengesetzten „Polarität". Diese Ausdrücke bezeichnen dieselbe Sache und dasselbe Thema in verschiedener Rücksicht. „Es ist erstes Princip einer philosophischen Naturlehre, in der ganzen Natur auf Polarität und Dualismus

*) Von der Weltseele. S. W. I. 2. S. 381. S. 569.

auszugehen." „Daß in der ganzen Natur entzweite, reell entgegengesetzte Principien wirksam sind, ist a priori gewiß, diese entgegengesetzten Principien, in einem Körper vereinigt, ertheilen ihm die Polaritat; durch die Erscheinungen der Polarität lernen wir also nur gleichsam die engen und bestimmten Sphären kennen, innerhalb welcher der allgemeine Dualismus wirkt*)."

Hier ist der Keim zur Identitätslehre, abgesehen von jeder transscendentalen Bestimmung. Die Natureinheit wird gefordert und soll als Naturkraft d. h. physikalisch bestimmt werden; dann ist sie eins mit der ersten positiven Kraft. Im Anfange seiner Schrift sagt Schelling von dieser ersten Kraft: „um diesen Proteus der Natur, der unter immer veränderter Gestalt in zahllosen Erscheinungen immer wiederkehrt, zu fesseln, müssen wir die Netze weiter ausstellen. Unser Gang sei langsam, aber desto sicherer." Und am Ende dieses Ganges ist der Proteus nicht gefesselt, sondern es heißt: „da dieses Princip als Ursache des Lebens jedem Auge sich entzieht und so in sein eigen Werk sich verhüllt, so kann es nur in den einzelnen Erscheinungen, in welchen es hervortritt, erkannt werden, und so steht die Betrachtung der anorganischen so gut wie der organischen Natur vor jenem Unbekannten still, in welchem die älteste Philosophie schon die erste Kraft der Natur vermuthet hat." Daher giebt Schelling in der Schrift von der Weltseele die eigene Ansicht, wonach jener Proteus der Natur im Aether besteht, als eine „Hypothese". Die gemeinschaftliche Seele der Natur sei jenes Wesen, das einige Physiker der ältesten Zeit „mit dem formenden und bildenden Aether (dem Antheil der edelsten Naturen) für eines hielten**)."

*) Ebendas. V. VI. 1. S. W. I. 2. S. 459. S. 476.

**) Ebendas. S. 382. S. 568. 69.

II.

Der Aether.

1. Aether und Licht.

Die erste Kraft der Natur ist die Repulsion, die ursprüngliche Expansivkraft, deren Wirksamkeit ins Endlose geht und darum kein Object möglicher Wahrnehmung, keine Erscheinung bildet; sie kann nur erscheinen, wenn sie beschränkt wird durch die entgegengesetzte Kraft der Attraction. Das gemeinsame Product beider ist das Urphänomen: das Licht, das also eine Duplicität, einen ursprünglichen Gegensatz in sich schließt und darum die erste und positive Ursache der allgemeinen Polarität ist. Expansion und Attraction constituiren die allgemeine Naturkraft, die den Raum erfüllt, die Bewegung verursacht und unterhält, die Materie erzeugt und als Licht erscheint*). Das Licht ist Phänomen der Materie, es ist stofflich und phänomenal, das Product zweier Principien, eines positiven und negativen, einer imponderabeln und ponderabeln Materie, einer repulsiven, die sich durch den Weltraum ergießt, und einer attractiven. Jene ist der Aether, das elastische, allgemein verbreitete Fluidum. Worin besteht das negative Princip?

Die Thatsache lehrt, daß sich aus der Verbrennung Licht entwickelt, daß die Verbrennung selbst in der Verbindung eines Körpers mit dem Sauerstoff der Lebensluft besteht, in welcher letzteren (Sauerstoffgas) Sauerstoff und Wärme verbunden sind**). Schon zum voraus lasse sich vermuthen, daß wohl alles Licht, das wir zu erregen im Stande seien, aus der Lebensluft seinen

*) Ebendas. S. W. I. 2. S. 395—97.

**) Girtanner's Anfangsgründe der antiphlogistischen Chemie. (Berl. 1792.) Cap. V. S. 64.

Ursprung nehme und aus einer Zersetzung derselben, wobei Wärme frei werde, hervorgehe. Nehmen wir nun an, daß der Weltäther überall gegenwärtig und der Sauerstoff in der Natur allgemein verbreitet sei, so folge eine stete Coexistenz beider, und jene negative, ponderable Materie, die das frei circulirende, um die Weltkörper ausgegossene, höchst elastische Fluidum beschränkt, wäre im Sauerstoff gefunden. Daß das Licht der Sonne bloßes Phänomen einer steten Decomposition ihrer Atmosphäre sei, habe Herschel zu einem hohen Grade der Wahrscheinlichkeit gebracht und sich dabei auf die Analogie der Lichtentwicklungen in unserer Erdatmosphäre berufen. Ließe sich nun beweisen, was sich wenigstens nicht widerlegen lasse, daß zwischen Sonne und Erde eine Materie ausgegossen sei, die durch die Wirkung der Sonne decomponirt wird, daß sich diese Decompositionen bis in unsere Erdatmosphäre fortpflanzen, so würde das Licht eine Erscheinung sein, die auf einer eigenthümlichen Materie beruht und aus der Erschütterung eines zersetzbaren Mediums hervorgeht. So ließen sich die Theorien Newton's und Euler's, die darüber streiten, ob das Licht ein Stoff oder bloß Phänomen eines bewegten, erschütterten Mediums sei, mit einander vereinigen *).

2. Das Licht und die Körper.

Auf diese Annahme von der Duplicität des Lichts, worin Aether und Sauerstoff sich als positives und negatives Princip verhalten, gründet Schelling seine weiteren Folgerungen über die Wirkungsart des Lichts auf die Körper, über das wechselseitige Verhältniß beider. Hier wird alles davon abhängen, in welchem Grade die Körper den Sauerstoff anziehen oder abstoßen, eine

*) Weltseele. S. W. I. 2. S. 388—397.

Frage, die mit der nach der Oxydirbarkeit oder Verbrennbarkeit der Körper zusammenfällt. Es handelt sich in diesen Folgerungen um ein Verhältniß entgegengesetzter Factoren, woraus Schelling seine Sätze ableitet. Das ist der Grund, warum er seine Ableitung (so viel ich sehe, hier zum erstenmal) „Construction“ nennt.

Der Aether durchdringt alle Körper und stiftet zwischen ihnen jene „dynamische Gemeinschaft“, welche die Wechselwirkung derselben bedingt und ermöglicht. Aber er durchdringt sie nicht auf gleiche, sondern verschiedene Art, je nachdem die Körper vermöge ihrer Natur den positiven Factor des Lichts (Aether) anziehen und den negativen (Sauerstoff) abstoßen oder umgekehrt, d. h. jenachdem sie vermöge ihrer Natur die des Lichts verändern oder nicht. Wenn sie dieselbe nicht verändern, durchdringt sie der Aether als Licht, im andern Fall als Wärme. Es ist selbstverständlich, daß, da der Aether alle Körper durchdringt, hier von Anziehung und Zurückstoßung nicht in absolutem, sondern nur in relativem oder graduellem Sinn die Rede sein kann. Die vom Licht durchdrungenen Körper sind durchsichtig; da aber der Körper kein bloß passives, sondern ein wirksames Medium ist, welches das Licht bei seinem Durchgange modificirt, so entsteht vermöge der Brechung und Trübung des Lichts das Farbenphänomen und dessen prismatische Abstufung, eine Erscheinung, die auf die Grade der Brechung und weiter auf die graduellen Differenzen der im Licht enthaltenen Elemente zurückzuführen sei. Daß Schelling die Farbe als „eine Vermählung des Lichts mit dem Körper“ bezeichnet, ist schon ein Ausdruck seiner Hinneigung zur goetheschen Farbenlehre*).

---

*) Weltſ. I. S. W. I. 2. S. 399. 400.

Wie der Aether die durchsichtigen Körper als Licht durchdringt, so durchdringt er die undurchsichtigen als Wärme; diese letzteren müssen sich daher zum Licht so verhalten, daß sie das positive Princip desselben (Aether) besitzen und darum zurückstoßen, das negative dagegen (Sauerstoff) anziehen; sie verhalten sich zum Sauerstoff ähnlich wie der Aether. Ihre Anziehung gegen den Sauerstoff ist, was diesen Körpern den gemeinsamen Charakter der Verbrennlichkeit giebt; ihre Aehnlichkeit mit dem Aether ist, was in allen verbrennlichen Körpern den gemeinsamen „phlogistischen" Charakter ausmacht. Das „phlogistische Princip" soll nicht eine Materie, sondern bloß ein Verhältniß bezeichnen. „Es drückt nichts aus als einen Wechselbegriff." Zur Constitution des phlogistischen Körpers gehört demnach eine ihm eigene ursprüngliche Wärme, die dem Grade seiner phlogistischen Natur entspricht und von Schelling „absolute Wärme" genannt wird, im Unterschiede von der mitgetheilten Wärme, die der Körper von dem frei verbreiteten Wärmefluidum empfängt, das alle Körper durchströmt und sich selbst vermöge seiner höchst elastischen Natur in stetem Gleichgewicht erhält. Das Gleichgewicht der Wärme in verschiedenen Körpern ist die „Temperatur". Nun ist in verschiedenen Körpern die absolute Wärme verschieden; je mehr der Körper Wärme hat, um so weniger braucht er, um so energischer ist seine Zurückstoßungskraft gegen die Wärme von außen, um so geringer die Wärmemenge, die er aufnimmt, um eine bestimmte Temperatur zu erreichen, um so geringer seine Empfänglichkeit zu dieser Aufnahme oder die „Wärmecapacität". Daher ist bei gleicher Temperatur oder bei gleichem Grade der thermometrischen Wärme die mitgetheilte Wärme in verschiedenen Körpern (von gleichem Gewicht oder Umfange) verschieden. Diese Verschiedenheit bezeichnet die „specifische Wärme" der Körper, zu

der die Wärmecapacität in geradem Verhältniß, die absolute Wärme dagegen in umgekehrtem steht*).

Der Grundgedanke, aus dem Schelling seine „Construction der Wärmelehre" versucht, beruht auf der Annahme von dem durchgängigen Verhältniß der Körper zu dem elastischen Fluidum, das sie umgiebt und durchströmt, von dem beständigen Wechselverhältniß zwischen der imponderabeln und ponderabeln Materie. Wer dieses in der Natur immer wiederkehrende Wechselverhältniß richtig aufgefaßt, habe mit demselben den Schlüssel zur Erklärung aller Hauptveränderungen der Körper gefunden. Diese Hauptveränderungen sind im Grunde nichts anderes als positive und negative Erscheinungsformen der Wärme.

3. Licht und Elektricität.

Auf den allgemeinen und fundamentalen Gegensatz der imponderabeln und ponderabeln Materie soll auch das elektrische Phänomen zurückgeführt werden, der an verschiedene Körper vertheilte Gegensatz der positiven und negativen Elektricität. Reelle Entgegensetzung ist nur möglich innerhalb eines gemeinsamen Princips. „Dieses Gemeinschaftliche beider elektrischen Materien ist die expandirende Kraft des Lichts, unterscheiden also können sich beide nur durch ihre ponderable Basen;" offenbar sind beide Elektricitäten dem Lichte verwandt, ihr Unterschied liegt nur in dem Mehr oder Weniger. Hier kehrt die Ansicht wieder, die wir schon in den Ideen kennen gelernt, daß der Sauerstoff die ponderable Basis der negativen Elektricität, und die (durch Reibung bewirkte) Luftzerlegung die Quelle der Elektricität sei. In den geriebenen Körpern gehe der Zustand der Erwärmung dem elektrischen Zustande voraus, der Gegensatz der elektrischen Zu-

*) Ebendas. II. D. 1—7. S. W. I. 2. S. 406—430.

stände sei Folge der ungleichförmigen Erwärmung, die durch die verschiedene Beschaffenheit der geriebenen Körper bedingt sei; der am wenigsten erwärmte Körper werde positiv elektrisch, wie Glas, der am meisten erwärmte negativ, wie Schwefel. Sowohl bei dem Verbrennen als bei dem Elektrisiren finde eine Luftzerlegung statt, aber hier werden Sauerstoff und Licht, dort Sauerstoff und Stickstoff geschieden. Daher sei die Luftzerlegung bei dem Verbrennen „total", bei dem Elektrisiren „partial". Doch könnte es sein, daß auch zwischen den heterogenen Luftarten der Atmosphäre und der heterogenen Natur der elektrischen Fluida ein noch unbekannter Zusammenhang stattfinde, daß auch der Stickstoff eine Rolle im elektrischen Proceß spiele, daß die Atmosphäre vielleicht ein Product entgegengesetzter Elektricitäten sei und diese letzteren durch künftige Versuche sich auch als zwei heterogene Luftarten werden darstellen lassen. „So lange man uns diese wunderbare und gleichförmige Vereinigung ganz heterogener Materien in der atmosphärischen Luft nicht gründlicher als durch eine Vermengung zweier heterogener Luftarten erklären kann, betrachte ich, der zahlreichen Versuche der Chemie unerachtet, die Luft, die uns umgiebt, als die unbekannteste und beinahe ich möchte sagen räthselhafteste Substanz der ganzen Natur*)."

Was Schelling beweisen möchte ist, daß Licht, Wärme und Elektricität verschiedene Zustände und Wirkungsarten eines und desselben Princips sind. Doch sind seine Beweisgründe bloß Analogien, denen die entscheidende Beweiskraft fehlt. Erst Experimente können die Theorie von der Identität des Lichts, der Wärme und der Elektricität einleuchtend machen, noch fehle viel, um überhaupt eine Theorie der elektrischen Erscheinungen experimentell zu begründen. „Neue und bis jetzt unbekannte Versuche

*) Weltſ. IV. S. W. I. 2. S. 430—435. S. 441. 452.

werden die Sache zur Entscheidung bringen, wenn erst irgend ein Chemiker entschlossen ist, der Lavoisier der Elektricität zu werden*)."

4. Das Phänomen der Polarität.

Durch die ganze Natur herrscht der allgemeine Dualismus entgegengesetzter Principien, vertheilt an verschiedene Kräfte und Materien. In einem Körper concentrirt, erscheint dieser wirksame Dualismus als Polarität und die Orte, in denen die entgegengesetzten Principien hervortreten, als die Pole des Körpers. Durch die Reibung heterogener Körper werde in Folge der ungleichförmigen Erwärmung der Gegensatz elektrischer Zustände hervorgerufen; wenn in einem und demselben Körper durch ungleichförmige Erwärmung dieser Gegensatz entsteht, wie es beim Turmalin wirklich der Fall ist, so sagt man, dieser Körper habe elektrische Polarität.

Nun ist jeder Körper ein Product entgegengesetzter Kräfte, jeder ist vom Aether durchdrungen; es muß daher möglich sein, durch physikalische Ursachen in jedem Körper den Gegensatz zu wecken, den Dualismus zu erregen und die Polarität zum Vorschein zu bringen. Das eigentliche Phänomen der letzteren ist der Magnetismus. Bei einer erhitzten und perpendiculär aufgerichteten Eisenstange erkalten deren Enden ungleichförmig und zeigen Polarität. Wenn nun gleiche Ursachen die elektrischen und magnetischen Phänomene hervorrufen, so wird man daraus deren analoge Natur vermuthen dürfen. Läßt sich annehmen, daß die Ursache, die den Magnetismus erregt, überall verbreitet ist und auf alle Körper continuirlich wirkt, so kann von einer besonderen, in gewissen Körpern verschlossenen magnetischen Kraft

*) Ebendas. S. 451.

nicht mehr die Rede sein. Verhielten sich alle Körper zu der allgemeinen Ursache des Magnetismus absolut repulsiv, so wären sie alle vollkommen unmagnetisch. Da jene Ursache alle Körper durchdringt, so ist es keiner, wohl aber werden die eigenthümlichen magnetischen Phänomene nur in solchen Körpern hervortreten, die sich zu jener Ursache am wenigsten repulsiv verhalten oder „ein Minus von Zurückstoßungskraft" haben. Der Magnetismus gehört zu den allgemeinen Naturkräften, wie beschränkt auch die Sphäre ist, worin er seine eigenthümliche Bewegung äußert.

Darf aus der Wirksamkeit der Naturkräfte im Kleinen auf deren analoge Wirksamkeit im Großen geschlossen und angenommen werden, daß bei der Bildung der Erde eine ungleichförmige Erkaltung ihrer Pole stattfand, so erklärt sich daraus die magnetische Polarität der Erde, die durch den beständigen Einfluß der Sonnenwärme immer von neuem angefacht und unterhalten wird. So erscheint der Magnetismns als eine kosmische Kraft, ursprünglicher und durchdringender als die elektrische. Er ist das Urphänomen der Polarität*).

Im Magnetismus erblickt Schelling das erste und einfachste Phänomen jener Entzweiung in Einem, jener Selbstentgegensetzung, ohne die weder Leben, noch Empfindung, noch Erkennen gedacht werden kann. Daher wird ihm diese Erscheinung so bedeutungsvoll und orientirend, daß er sie fortwährend im Auge behält, immer bedacht auf Vergleichungen und Analogien, und die Form derselben endlich zum Schema seiner ganzen Weltanschauung erhebt.

*) Weltſ. VI. S. W. I. 2. S. 478—481. S. 487—490. Vgl. vor. Cap. S. 507 flgd.

Sechszehntes Capitel.

Organik. B. Der Lebensproceß.

I.

Das Problem der Begründung des Lebens.

1. Vegetation und Leben.

Das Leben ist kein bloß chemischer Proceß, wohl aber durch denselben bedingt. Es giebt zwei Hauptformen der Organisation: das vegetative und animalische Leben oder (da die Pflanze noch kein eigentliches Leben hat) Vegetation und Leben. In Rücksicht auf den Sauerstoff (Oxygen), die elementarste Bedingung aller Lebensthätigkeit, sind die beiden Hauptformen des chemischen Processes Desoxydation und Oxydation oder (phlogistisch zu reden) „Phlogistisirung" und „Dephlogistisirung". Dort wird Sauerstoff abgesondert, hier aufgenommen; im ersten Fall besteht das Verhältniß zwischen Körper und Sauerstoff in der Trennung, im zweiten in der Vereinigung; beide Processe sind einander entgegengesetzt: die Desoxydation hat den Charakter des Positiven, die Oxydation den des Negativen*).

So verhalten sich Vegetation und Leben. Die Pflanzen hauchen den Sauerstoff aus, die Thiere athmen ihn ein, jene

*) Von der Weltseele. Untersuchung des allg. Org. I. S. W. I. 2. S. 493—95.

verbessern, diese verderben die Lebensluft. Die Vegetation besteht in einer steten Desoxydation, das Leben in einer steten Oxydation. Die Pflanze zerlegt das Wasser, das Thier die Luft; jene nimmt den brennbaren Bestandtheil in sich auf und giebt der Atmosphäre den Sauerstoff, dieses nimmt den Sauerstoff in sich auf und giebt der Atmosphäre Kohlensäure wieder. Die Luft enthält die beiden Elemente in sich, deren eines das thierische Athmen (Leben) ermöglicht, das andere vernichtet, sie vereinigt die beiden Elemente, deren Conflict das Leben auszumachen scheint. So enthält das Wasser „den ersten Entwurf aller Vegetation", die Luft „den ersten Entwurf des Lebens". „Der Mensch, wenn er nicht aus dem Erdenklos gebildet sein will, muß wenigstens bekennen, daß er den ätherischen Ursprung, den er seinem Geschlechte zueignen möchte, mit der ganzen belebten Schöpfung theilt." Daher durfte Lichtenberg sagen: „Alles, das Schönste wenigstens, was die Erde hat, ist aus Dunst zusammengeronnen*)".

Nun ist das Leben kein fertiges Product, sondern in stetem Werden begriffen, es ist ein fortdauernder Proceß, nur möglich durch den fortdauernden Conflict entgegengesetzter Principien, der den Wechsel der Erscheinungen unterhält und denselben nöthigt, einen beständigen Kreislauf zu bilden. Eben dasselbe thut die Natur im Großen und Ganzen, sie lebt und bildet in dem beständigen Kreislauf ihrer Erscheinungen den allgemeinen Organismus, innerhalb dessen alles Todte „erloschenes Leben", alles Lebendige „individualisirtes Leben" ist. „Der Organismus ist nicht die Eigenschaft einzelner Naturdinge, sondern umgekehrt die einzelnen Naturdinge sind eben so viele Beschränkungen oder ein-

*) Weltſ. Allg. Org. III. 2. Anm. S. W. I. 2. S. 512 flgd.

zelne Anschauungsweisen des allgemeinen Organismus." „Die Dinge sind also nicht Principien des Organismus, sondern umgekehrt der Organismus ist das Principium der Dinge." „Das Wesentliche aller Dinge (die nicht bloße Erscheinungen sind, sondern in einer unendlichen Stufenfolge der Individualität sich annähern) ist das Leben; das Accidentelle ist nur die Art ihres Lebens, und auch das Todte in der Natur ist nicht an sich todt, ist nur das erloschene Leben." Diese Sätze sind der deutlichste Ausdruck jener Grundanschauung Schellings, ohne welche man schwerlich erkennt, was er mit seiner Schrift von der Weltseele in der Hauptsache wollte*).

2. Grund des Lebens.

Die Frage nach dem Grunde des thierischen Lebens läßt als denkbare Möglichkeiten der Lösung drei Fälle zu: entweder liegt dieser Grund einzig und allein in der thierischen Materie selbst, oder er liegt ganz außerhalb derselben, oder er besteht in entgegengesetzten Principien, deren eines außerhalb, das andere in dem lebenden Individuum zu suchen ist. Die erste Möglichkeit setzt voraus, was erklärt werden soll: das Dasein der thierischen Materie. Die zweite Möglichkeit macht eine grundfalsche Voraussetzung: wenn die thierische Materie nur durch eine äußere Ursache belebt wird, so ist sie selbst gänzlich passiv, was in der Natur kein Körper ist, geschweige der thierische. Daher gilt von den obigen Möglichkeiten die dritte. Da das Lebensprincip nicht Lebensproduct sein kann, so liegt die positive Ursache des Lebens außer dem Individuum; da jedes Naturproduct durch entgegengesetzte Factoren zu Stande kommt, so fordert die Production des

---

*) Ebendas. II. A. 1. S. 500.

Lebens eine der positiven Ursache entgegengesetzte; da das thierische Individuum activ ist, so muß sein Leben auch sein Product sein und jene negative Ursache in ihm gesucht werden.

Das Leben ist universell, es ist durch die ganze Schöpfung verbreitet, „der gemeinschaftliche Athem der Natur". Es giebt nur ein Leben, wie es nur einen Geist giebt. Was die Geister unterscheidet, ist das individualisirende Princip; was Leben von Leben unterscheidet, ist die Lebensart. Das Leben verhält sich zum Individuum, wie das Allgemeine zum Einzelnen, wie das Positive zum Negativen. Alle Wesen sind identisch im positiven Princip, verschieden im negativen. Darin eben besteht in der ganzen Schöpfung die Einheit und Mannigfaltigkeit des Lebens*).

Zur Möglichkeit des Lebens gehören demnach zwei Bedingungen: die eine, wodurch der Lebensproceß besteht, erhalten und immer von neuem wieder angefacht wird, die andere, woraus der Lebensproceß besteht, die Stoffe, die das Material und die Bestandtheile des Organismus ausmachen. Die Bedingung, durch welche etwas ist oder geschieht, nennen wir positiv; die Bedingungen, ohne welche etwas nicht ist oder geschieht, negativ. Diese einleuchtende Unterscheidung ist um so wichtiger, je häufiger die Verwechselung stattfindet und für positive Bedingung gilt, was nur negativ ist. Es giebt nur eine Bedingung, kraft welcher der Lebensproceß besteht und dauert und die eben deßhalb in diesen Proceß selbst nicht als Bestandtheil eingeht; es giebt eine Menge Bedingungen, ohne welche er nie bestehen könnte, und deren Complex die materielle Organisation ausmacht.

---

*) Ebendas. II. A—C. (Coroll). S. W. I. 2. S. 496—507.

3. Erregbarkeit.

Die Verbindung und Trennung der Stoffe ist chemisch. Keine Frage daher, daß der chemische Proceß zum Leben gehört, er gehört zu den negativen Lebensbedingungen. Kein chemischer Proceß ist als solcher permanent, sein Grund ist das gestörte Gleichgewicht, sein Resultat das wiederhergestellte (Indifferenz). Um permanent zu sein, muß der Proceß fortdauernd unterhalten, und daß es zum fertigen Product komme, fortdauernd verhindert werden. Auch überschreitet der chemische Proceß als solcher nie seine Grenze, er geht nicht über in Organisation, er geschieht in der organischen Natur nach denselben Gesetzen als in der unorganischen, nach allgemeinen Gesetzen, welche die Natur nie aufhebt. So gewiß daher das Leben auch chemischer Proceß ist, so gewiß ist es nicht bloß chemischer Proceß. Was macht den letzteren permanent? Was bindet ihn an die organische Form? Mit Worten, wie „thierische Wahlanziehung, thierische Krystallisation u. s. w.", ist nichts erklärt, sondern die Frage wiederholt oder in einen chemischen Wortapparat versteckt.

Es muß daher eine Ursache geben, kraft deren der Lebensproceß nicht still steht, sondern stets von neuem angefacht und erregt wird. In der „Erregbarkeit" unterscheidet sich das Lebendige vom Todten. Jeder Körper empfängt äußere Eindrücke und Einflüsse mechanischer und chemischer Art; erregt werden kann nur der lebendige Körper. Erregbarkeit ist daher nicht bloß Empfänglichkeit, sondern die Fähigkeit der Gegenwirkung auf äußere Reize (Reizbarkeit). Wäre der Organismus nicht erregbar, so würden die äußeren Einflüsse nicht als Reize wirken, daher sind diese nicht die Ursache der Erregbarkeit, so wenig als äußere Affectionen die Ursache der Empfindung. In der Erreg-

barkeit liegt die Möglichkeit der Hemmung und Krankheit; daher hatte J. Brown Recht, auf diesen Begriff seine Krankheitslehre zu gründen, aber er hatte Unrecht, die erregenden Potenzen, wie Wärme, Luft, Nahrung u. s. w. für die positive Ursache der Erregbarkeit zu halten; er hatte eine richtige Ansicht von der Krankheit, aber eine falsche vom Leben*).

II.

Negative und positive Lebensbedingung.

1. Der chemische Proceß und die organische Form.

Das Leben als Oxydationsproceß besteht in einer steten Verbrennung, die zu ihrer Unterhaltung Sauerstoff und Brennmaterial (phlogistische Materie) bedarf. Diese Stoffe sind „gleichsam am Hebel des Lebens die entgegengesetzten Gewichte", deren Gleichgewicht continuirlich gestört werden muß durch das alternirende Uebergewicht auf jeder der beiden Seiten. Daher die fortwährende Aufnahme und Bereitung phlogistischer Materie und die fortwährende Aufnahme von Oxygen. So besteht eine stete Wechselwirkung zwischen dem Athmungs- und Nahrungsbedürfniß, zwischen dem Athmungs- und Ernährungsproceß, dieser erhält das Leben von Seiten der phlogistischen Materie, jener von Seiten des Sauerstoffs; so resultirt der beständige Antagonismus der materiellen Factoren, der die negative Bedingung des Lebens ausmacht**).

In diesem chemischen Lebensproceß, der das Gleichgewicht der materiellen Elemente beständig stört und wiederherstellt, ist

*) Ebendas. II. C. 3. Anmerkg. S. W. I. 2. S. 505—507. Vgl. in diesem Cap. S. 538. Cap. XVIII. S. 544.

**) Weltseele. III. 1. 2. S. 507—509.

die Wiederherstellung ein immer wiederkehrender Durchgangspunkt. Die Elemente im Gleichgewicht sind träge Materie (Masse). Hier ist der Ansatz zur todten Masse gegeben; aus dem Ernährungsproceß folgt nothwendig das Wachsthum dieser Masse, also folgt aus dem chemischen Lebensproceß, daß in dem lebendigen Individuum die todte Masse ansetzt und wächst. Daß sie aber in dieser bestimmten Form sich ausbildet und ihre Theile beständig reproducirt, daß in jedem Theile der organischen Masse der Zusammenhang aller oder das Ganze erkennbar ist, daß mit einem Worte die Materie sich individualisirt, läßt sich aus den chemischen Lebensbedingungen nicht begreiflich machen, das ist ein Product, welches in Rücksicht auf die chemischen Ursachen gleichsam zufällig entsteht, dessen Erklärung daher über den chemischen Lebensproceß hinausweist*).

Jedes Organ ist individualisirt, es hat seine bestimmte Eigenschaft und Form, die Eigenschaft liegt in der chemischen Mischung, die Form in der Structur; warum es so gemischt und so gebildet ist, läßt sich nur aus dem Lebensproceß erklären und eben darum kann dieser weder aus den chemischen Mischungsverhältnissen noch aus der Form der Organe abgeleitet, weder chemisch noch mechanisch erklärt werden. Er ist die Ursache sowohl der individuellen Mischung als der individuellen Form der Organe, die unmittelbare Ursache der ersten, die mittelbare der zweiten. Im Organismus ist die Figur der Theile abhängig von deren Eigenschaft und Function, in der Maschine verhält es sich umgekehrt. Dieser Satz enthält „den Schlüssel zur Erklärung der merkwürdigsten Phänomene im organischen Naturreich und unterscheidet erst eigentlich die Organisation von der Maschine.“ Daß

*) Ebendas. III. 5. A. S. W. I. 2. S. 514—520.

die thierische Assimilation und Ernährung auf chemische Art geschieht, ist klar, aber es ist eben so einleuchtend, „daß die todten chemischen Kräfte, die im Assimilationsproceß wirken, selbst eine höhere Ursache voraussetzen, von der sie regiert und in Bewegung gesetzt werden*)“.

2. Die positive Ursache. Weltseele.

Die organische Formbildung übersteigt das Vermögen der bloß chemischen Wirksamkeit und erscheint ihr gegenüber als zufällig oder frei. Indem die Natur organisirend bildet, wirkt sie zugleich mit blinder Gesetzmäßigkeit und voller Freiheit. Daß wir die Organisation so beurtheilen müssen, hatte schon Kant gezeigt. Aber wie ist die Organisation aus Naturprincipien möglich? Aus todten chemischen Kräften läßt sie sich nicht erklären, diese wirken bloß mit blinder Nothwendigkeit; aus der Annahme einer besonderen Lebenskraft ebensowenig, diese erscheint wie „eine magische Gewalt“, womit sich keine Möglichkeit, die Organisation physikalisch zu erklären, verträgt.

Wo die Natur zugleich mit blinder Gesetzmäßigkeit und individueller Freiheit handelt, wirkt sie als Trieb. Daher hat man die Organisation aus einem ursprünglichen der organischen Materie inwohnenden „Bildungstriebe“ erklären wollen. Indessen verhält es sich mit dem Bildungstrieb ähnlich wie mit der Lebenskraft, der thierischen Wahlanziehung u. s. f. Als Erklärungsgrund ist ein solcher Begriff auf dem Boden der Naturwissenschaft fremd, „ein Schlagbaum für die forschende Vernunft, das Polster einer dunkeln Qualität, um die Vernunft darauf zur Ruhe zu bringen.“ Der Ausdruck darf gelten, wenn er

*) Ebendas. S. 520—526.

nicht die Sache erklären, sondern nur deren Problem bezeichnen will. Da der Bildungstrieb innerhalb der organischen Materie wirkt, so setzt er diese und mit ihr die Ursache der Organisation voraus*).

Die Frage nach dem positiven Lebensprincip ist ungelöst und offen. Was bisher dafür gegolten, erklärte die Sache entweder gar nicht oder einseitig, zur Hälfte, zur negativen Hälfte. Eine solche Einseitigkeit charakterisirt die chemisch-physiologische Vorstellungsart, die zwar die negativen Lebensbedingungen darthut, aber zur Erkenntniß der positiven Lebensursache nichts beiträgt. Man sieht, auf welche Art das Problem der positiven Begründung des Lebens nicht gelöst werden kann: nicht aus Bedingungen, die innerhalb der organischen Natur wirken, denn diese setzen den Organismus voraus; nicht aus den Kräften der unorganischen Natur, denn diese können den Organismus nicht erzeugen. Da nun die positive Ursache des Lebens weder in einem der besonderen Naturgebiete anzutreffen noch weniger außer der Natur zu suchen ist, so muß sie zusammenfallen mit dem innersten Wesen der gesammten Natur.

Die Frage selbst ist unter der Hand der Naturphilosophie einem Proteus gleich aus einer Form in die andere übergegangen. Wenn sich der Lebensproceß darin vom chemischen unterscheidet, daß er im Product nicht stillsteht, sondern das hergestellte Gleichgewicht immer wieder stört, wenn alles Leben ein beständig verhindertes Erlöschen des Lebensprocesses ist, wie das Gehen ein beständig verhindertes Fallen, so muß gefragt werden: woher diese Permanenz? Wird nun die letztere zurückgeführt auf die erregbare Natur des Lebens, so muß gefragt werden: woher

*) Ebendas. III. B. S. 526 flgd.

die Erregbarkeit? Woher dieses Vermögen, äußere Eindrücke als Reize zu empfinden, wodurch sich das Lebendige vom Todten unterscheidet? Die äußere Einwirkung ist an sich nicht Reiz und verhält sich daher zu der erregbaren Natur nicht als positive, sondern nur als negative Bedingung. In dem richtig gefaßten Begriff der Erregbarkeit ist schon die Antwort auf die Frage enthalten: die positive Ursache erregbarer Empfänglichkeit ist die Empfindlichkeit oder Sensibilität, deren Ursache nicht in irgend einem organischen Gebilde, weder im Organismus noch im Mechanismus zu suchen ist, sondern in der Einheit beider, in der Natur selbst als dem Allorganismus oder der Weltseele.

Diese Frage trifft den Mittelpunkt der Naturphilosophie, aus dem sich das System in seinem ersten Entwurf gestaltet. Dort kehren die Untersuchungen wieder, die Schelling in der Schrift von der Weltseele einführt. Um Wiederholungen zu sparen, haben wir in den obigen Sätzen nur kurz und vorläufig angedeutet, was in den folgenden Abschnitten näher dargestellt werden soll.

Siebzehntes Capitel.

Das neue Natursystem.

I.

Dynamische Atomistik.

1. Problem der Permanenz und Qualität.

Die Einheit der Naturkräfte und die Einheit des Naturlebens sind die beiden Grundgedanken, durch welche Schellings naturphilosophischer Ideengang bestimmt und beherrscht wird; sie gehören dergestalt zusammen, daß sie nicht etwa die Reiche der Natur unter sich theilen, sondern gemeinsam die umfassende Idee des lebendigen Ganzen, des universellen Lebens ausmachen. Daß die Natur **lebt** und das Universum einen allgemeinen Organismus bildet, ist gleichbedeutend mit der Erklärung: die Natur entwickelt sich, die sogenannte unorganische Natur erscheint in dieser Selbstentwicklung der gesammten Natur als Product oder Stufe. Was in diesem Processe entsteht, ist ein gewordenes Product; wodurch es entsteht ist die productive Natur: diese ist das Subject, jenes das Object in dem Proceß der Natur. Die Producte entstehen und vergehen, die schaffende Natur **ist**.

Die Selbstentwicklung hat ihren Grund, ihre Gesetze, ihren Zweck in sich. Was in der Natur geschieht, folgt lediglich aus ihr selbst und will aus ihr allein erklärt werden. Daher muß

man der Natur „Autonomie und Autarkie" zuschreiben. Sie ist gleich ihrem Entwicklungsgange. Um sie zu erkennen, muß man diesen verfolgen d. h. die Production der Natur verstehen, nicht bloß ihre Producte beschreiben. Das Abbild der Production ist die Reproduction, die Wiedererzeugung der Natur im Gedanken. Daher jenes Wort Schellings, das man so oft nachgesprochen und gewöhnlich mißverstanden hat: „über die Natur philosophiren heißt die Natur schaffen." Man müsse, fügt er hinzu, das Werk der Natur in ihre eigene freie Entwicklung versetzen und sich selbst von der gemeinen Ansicht losreißen, welche in der Natur nur was geschieht, höchstens das Handeln als Factum, nicht das Handeln selbst im Handeln erblickt*).

Vergleicht man mit dieser Idee der schaffenden, in beständiger Selbstentwicklung begriffenen Natur den Zustand ihrer Producte, so gewähren diese ein anderes Bild, als man zunächst erwartet. Man sollte erwarten, daß jene beständige Selbstentwicklung in Objecten erscheine, die in rastloser Metamorphose wechseln, nie still stehen, immer im Uebergange in Anderes begriffen sind, also weder einen beharrlichen noch einen bestimmten Charakter haben, an dessen Beschaffenheit und Schranke sie gebunden sind. Die Natur müsse so ausfallen, wie einst Heraklit gedacht hat, daß sie wäre. Woher kommt das Gegentheil in die Naturerscheinungen: die Fixirung? Woher kommt in die Objecte der Natur, was in dem Subjecte derselben nicht ist: der Charakter der Permanenz und der Qualität? Die eine Natur in ihrer unendlichen Selbstentwicklung sollte dargestellt sein in der Evolution eines Products, dessen vorübergehende Phasen die mannigfaltigen Naturerscheinungen sind. Aber das Urproduct

*) Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie I. 1 u. 2. S. W. I. 3. S. 11—13. S. 17.

der Natur ist nicht eines, sondern besteht, wie es scheint, in einer Vielheit verschiedener Elemente oder Grundstoffe; die Entwicklungsstufen der Natur sind nicht vorübergehend, sondern permanent, die Natur fixirt ihre Producte und bannt sie in die Determinationen und Schranken einer bestimmten Entwicklungssphäre.

2. Ursprüngliche Actionen. Combination und Decomposition.

Es giebt in der (objectiven) Natur „ursprüngliche Qualitäten", Elemente von eigenthümlicher Beschaffenheit und Wirkungsart, die als unzerlegbare Grundstoffe der Körperwelt „Atome" und als Einheiten der Natur „Naturmonaden" heißen mögen. Die mechanische Naturerklärung nimmt die Atome als kleinste Körperchen und läßt daraus die Körper zusammengesetzt sein. Nun sind die Körperchen, auch wenn sie noch so klein sind, doch immer Körper und als solche räumlich und theilbar, die mechanische Theilung und Zusammensetzung der Körper hat demnach keine Grenze, keine letzten Theile, keine ursprünglichen Elemente. Sollen aber die Atome nicht räumlich und körperlich sein, so sind sie für die mechanische Anschauungsweise gleich nichts. Daher darf die letztere nicht füglich von Elementaratomen reden oder sie muß die Körper aus nichts entstehen lassen. Die mechanische Atomistik setzt voraus, was zu erklären ist: den raumerfüllenden Körper. Sie macht zum Princip, was Product ist, das Bedingte zur Bedingung, die Wirkung zur Ursache. Das Princip der Raumerfüllung ist selbst nicht räumlich, es ist Kraft und Action. Daher muß man das Atom als Kraft fassen und zur Erklärung der ursprünglichen Qualitäten die „dynamische Atomistik" an die Stelle der mechanischen setzen*).

*) Entw. II A. S. W. I. 3. S. 20—25.

Princip einer dynamischen Atomistik sind daher „ursprüngliche Actionen“ und zwar solche, die im Stande sind, differente Körper zu erzeugen. Wären sie nur verschiedene Grade einer und derselben raumerfüllenden Thätigkeit, so würde die Verschiedenheit ihrer Producte nur in den Intensitäten der Raumerfüllung d. h. in den Graden der Dichtigkeit bestehen, deren Verschiedenheit nicht hinreicht, die Differenz der Qualitäten zu erklären. Das Phänomen verschiedenartiger Körper kann demnach nicht auf einfachen Actionen (von bloß gradueller Verschiedenheit), sondern muß auf einer Zusammensetzung oder Combination einzelner Actionen beruhen.

Eine solche Combination besteht in der wechselseitigen Einschränkung oder Gemeinschaft der Actionen, die Wirkung derselben besteht in der Erfüllung eines gemeinsamen Raums, in der Erscheinung eines Körpers, der einen bestimmten Raum in bestimmten Grenzen so erfüllt, daß seine Theile sich wechselseitig anziehen und vermöge ihres eigenthümlichen Zusammenhangs jeder Trennung widerstreben. Dieser Zusammenhang ist die Cohäsion; die Grenzen, innerhalb deren die Theile des Körpers zusammenhalten, also der Körper sein Raumgebiet hat, bilden die Figur; Cohäsion und Figur constituiren die ersten Bedingungen, unter denen ein Körperindividuum erscheint*).

Aus diesem Ursprunge der Körperindividuen ist die Tendenz der Natur erkennbar, aus der Tendenz das Ziel; aus beiden läßt sich das Thema der Natur, ihre Wirkungsart und deren Mittel einleuchtend machen.

Die Tendenz der Natur ist gerichtet auf die Combination ihrer Thätigkeiten und Producte. Das erste Product (combinirter Actionen) sind Körperindividuen, das letzte Ziel der Natur

*) Ebendas. II B. S. 27—31.

muß die Vereinigung aller Individuen in einem gemeinsamen Product sein. Dieses Product wäre eine absolute Organisation, das gemeinschaftliche Ideal aller Naturthätigkeit, das Ziel aller verschiedenen Gestaltungen und Formen, die daher „nur als verschiedene Stufen der Entwicklung einer und derselben absoluten Organisation erscheinen." Dieses Product ist nicht, sondern wird und ist in stetem Werden begriffen. „Die ganze Natur soll einem immer werdenden Producte gleich sein". Dadurch ist eine fortwährende Gestaltung und Umgestaltung der Naturproducte gefordert, die unmöglich wäre, wenn starre, in ihrer Configuration unveränderliche Körper die Elemente der Natur ausmachten. Die Gestaltung der Körper setzt voraus einen Urzustand formloser und formempfänglicher Materie (das ἄμορφον), der Uebergang von einer Gestalt in die andere ist immer ein Durchgang durch das Gestaltlose. Daher braucht die Natur, damit ihre Formen entstehen und wechseln können, ein überall verbreitetes, alles durchdringendes Medium von gestaltloser, dem starren Körper entgegengesetzter Art: das ist die flüssige Materie, worin kein Theil vom andern sich durch seine Figur unterscheidet, und die immer bestrebt ist die festen Formen aufzulösen, die sich nur im Kampf mit ihr behaupten. In diesem Kampf zwischen der Form und dem Formlosen besteht das werdende Product*).

3. Die Grenzen der Naturproduction.

Wenn nun die ursprünglichen Actionen so combinirt sind, daß jede derselben durch die übrigen verhindert ist, eine bestimmte Gestalt hervorzubringen, so muß das gemeinsame Product eine Masse sein, in der kein Theil von den andern sich durch seine

*) Ebendas. II. B. III. 1. S. W. I. 3. S. 31—33.

Figur unterscheidet: die absolut flüssige Materie (der Aether, die erste Kraft der Natur). In diesem Product erscheint daher die ursprünglichste Combination. In diesem Fluidum besteht das vollkommenste Gleichgewicht der Actionen, und so lange das letztere ungestört bleibt, kann es nicht zu einem bestimmten Phänomen, zu einem sensibeln Effect kommen. Die Störung der Combination nennt Schelling „Decombination oder Decomposition" und sagt daher: „das absolut Flüssige kann sein Dasein nicht anders als durch Decomposition offenbaren, indecomponirt ist es für die Empfindung gleich Null." Da nun jenes vollkommenste Gleichgewicht der flüssigen Materie durch die leiseste Veränderung gestört wird, so ist das absolut Flüssige seiner Natur nach das Decomponibelste*). Setzen wir, daß heterogene Körper zusammenstoßen, sei es durch Berührung oder durch Reibung, die nichts anderes ist, als eine verstärkte Berührung, so wird das Gleichgewicht des sie durchdringenden Fluidums gestört. Die gebundenen Actionen werden frei, es entstehen die Phänomene der Wärme, der Elektricität, des chemischen Processes*).

Was innerhalb der Natur entsteht, ist demnach aus einem Urzustande der Materie hervorgegangen, den die vollkommenste Combination der Elementaractionen erzeugt hat; es ist entstanden aus einer ursprünglichen Combination durch Decomposition. Daher müsse man behaupten: in der Natur ist keine Substanz einfach, jede ist das Residuum eines allgemeinen Bildungsprocesses, es giebt strenggenommen nichts Indecomponibles. Aber auch die Decomposition hat ihre Grenze, jenseits deren kein Naturproduct möglich ist, sie hat daher letzte Producte, die indecomponibel erscheinen und innerhalb der Naturproduction keine andere Veränderung zulassen als die Composition (Combination).

*) Ebendas. III. 1—3. S. 33—35.

Es giebt demnach Grenzen der Naturproduction, die nicht überschritten werden können, ohne die Möglichkeit der Producte aufzuheben. Die Natur kann nur combiniren und decomponiren. Was nicht weiter combinirt werden kann, ist „absolut incomponibel"; was nicht weiter decomponirt werden kann, „absolut indecomponibel". Soll die Natur nicht außer ihre Grenzen gerathen, so muß sie einen beständigen Kreislauf entgegengesetzter Processe beschreiben, sie muß das Incomponible fortwährend decomponiren und das Indecomponible fortwährend combiniren. Daher die Beständigkeit oder Permanenz der Naturprocesse und ihrer Producte. Eine völlige Unterbrechung oder Hemmung dieses Kreislaufs wäre Stillstand u. s. w. Daher muß die Natur nach einem Product streben, in welchem die entgegengesetzten Processe auf das vollkommenste vereinigt sind. Dieses gemeinsame Product ist das Alleben der Welt*).

II.

Das Alleben der Welt.

1. Die Individuen.

Hier ist das in der Natur selbst gelegene Ziel, dem sich die Producte beständig annähern, es ist nicht, sondern es wird, es ist daher gleich einer Reihe von Producten, in denen das Leben der Natur auf verschiedenen Stufen erscheint, die, da sie aus permanenten Bedingungen folgen, selbst permanent oder fixirt sind. Was die Natur sucht, ist die vollkommenste Vereinigung jener combinirenden und decombinirenden Processe, die den Kreislauf des Lebens ausmachen. Combination ist wechselseitige Einschränkung der Actionen, also Zwang; ihr Gegentheil ist Aufhebung

*) Ebendas. III. 4—7. S. 37—39.

des Zwanges, also Freiheit; dort sind die Actionen gebunden, hier werden sie frei, dort herrscht das blinde Naturgesetz, hier regt sich der individuelle Trieb. Das vollkommenste Naturproduct wäre daher die völlige Vereinigung der Nothwendigkeit und Freiheit, ein solches Verhältniß der Actionen, worin das gemeinsame Band die individuelle Entfaltung und Bildung nicht hemmt und verkümmert. Eben eine solche Proportion nennt Schelling „das gemeinschaftliche Ideal der Natur". Es wird angestrebt, aber auf keiner der verschiedenen Entwicklungsstufen erreicht, denn auf jeder ist die bildende Natur eingeschränkt auf eine bestimmte, unter den gegebenen Bedingungen einzig mögliche Gestalt. Daher ist jedes natürliche Individuum in seiner Bildung gehemmt und in Rücksicht auf jenes gemeinschaftliche Ideal der Natur zwar ein „Versuch", dasselbe zu erreichen, aber ein „mißlungener"*).

2. Gattung und Individuum.

Zur Einsicht in Schellings Grundanschauung ist dieser Satz von durchgreifender Bedeutung. Es ist schon oben gezeigt worden, daß die Körperindividuen aus einer ursprünglichen Combination der Natur als Producte hervorgehen und in die combinirenden Naturprocesse als Object oder Material eingehen, daß sie daher weder die erste Bedingung noch der letzte Zweck der Naturproduction sind. Was von den Körperindividuen gilt, gilt natürlich auch von den lebendigen Individuen. Wäre das Dasein der Individuen Zweck der Natur, so würde diese nicht der Gottheit lebendiges Kleid, sondern das Gewand der Penelope weben. Wie das Leben der Natur ein gemeinsames ist, so auch deren Ziel, das in der gesammten Entwicklungsreihe der Naturproducte ent-

*) Ebendas. IV. 2. S. W. I. 3. S. 43.

faltet und erstrebt, aber auf keiner besonderen Lebensstufe, in keiner individuellen Bildung erreicht wird, noch erreicht werden kann, daher in jeder verfehlt wird. Was die Natur in den Individuen oder durch dieselben bezweckt, ist das Leben nicht der Individuen, sondern der Gattung. „Das Individuum muß Mittel, die Gattung Zweck der Natur scheinen, das Individuelle untergehen und die Gattung bleiben, wenn es wahr ist, daß die einzelnen Producte in der Natur als mißlungene Versuche, das Absolute darzustellen, angesehen werden müssen"*).

Daß es sich so verhält, daß die Natur auf die Gattung gerichtet ist und die Individuen bloß als Mittel braucht und behandelt, beweist die Natur selbst durch den Gattungsproceß und die Geschlechtsdifferenz. Der höchste Moment des individuellen Lebens fällt mit dem Zeugungsact, mit dem Gattungszweck zusammen, nach dessen Erfüllung das individuelle Leben abnimmt und die Natur kein Interesse mehr hat, es zu erhalten. Je höher die individuellen Organisationen, um so ausgeprägter die Geschlechtsdifferenz, um so unvollständiger das einzelne (geschlechtlich differente) Individuum.

Dieser Uebergang auf die Geschlechtsdifferenz kann leicht als ein Sprung erscheinen, womit sich Schelling aus den Anfängen seiner dynamischen Atomistik plötzlich auf die Höhe der organischen Natur versetzt. Doch hängt die Hinweisung auf jene Thatsache genau mit der Grundidee zusammen. Diese Grundidee ist: die Natur lebt und will leben; ihr Bestand und Zweck ist das Alleben. Daß in der Entwicklung des Allebens Individuen hervortreten, kann die Natur nicht hindern, aber auch nicht bezwecken; sie führen kein selbständiges Leben, sondern werden gelebt. Wäre

---

*) Ebendas. IV. B. 1. 2. S. 49—51.

das Leben im Individuum vollendet oder zu vollenden, so müßte das Individuum, je vollendeter seine Organisation ist, um so vollständiger sein, um so weniger einseitig und ergänzungsbedürftig. Der Beweisgrund des Gegentheils ist die Geschlechtsdifferenz; sie bezeugt in dem Ideengange Schellings, daß in der Natur die Individuen nicht bezweckt, sondern combinirt werden.

III.

Die Einheit der Organisation.

1. Epigenesis.

Wenn ein Leben und zwar ein gemeinsames durch die ganze Natur geht, so müssen die Individuen Mittel der Gattung, und die verschiedenen Gattungen und Arten Producte einer Organisation sein. Giebt es ein Zeugniß für diese Einheit? „Unsern Principien zufolge", sagt Schelling, „ist die Production der verschiedenen Gattungen und Arten nur eine auf verschiedenen Stufen begriffene Production"*).

Jeder organische Bildungstrieb unterliegt äußeren Bedingungen und Einflüssen, die seine Richtung und die Sphäre bestimmen, innerhalb deren die Organisation stattfindet. Zu dieser Organisation ist das Individuum determinirt oder disponirt; diese Disposition ist seine ursprüngliche Anlage, die es nicht ändern, nur entwickeln kann; an diese Entwicklungssphäre ist das Individuum gebunden, es kann daher nur sich und seine ursprüngliche Anlage reproduciren durch Wachsthum und Fortpflanzung. Die Anlage zu der bestimmten Organisation, welche die Art des Individuums ausmacht, ist geworden, sie ist ein Naturproduct; es giebt daher keine präformirten Keime oder Anlagen, also auch

---

*) Ebendas. IV. A. Anmerkung S. 48.

keine präformirten Individuen. Die neuen Individuen entstehen durch Fortzeugung, ihre Anlagen durch Vererbung. Daher gilt die Theorie der Epigenesis*).

2. Genealogie und Teleologie.

Gilt diese Theorie nicht bloß für die verschiedenen Individuen derselben Art, sondern auch für die verschiedenen Gattungen und Arten? Das ist die Frage. Entstehen die Arten durch Zeugung, so ist ihr Zusammenhang genealogisch, und die Entwicklungslehre fällt zusammen mit der Descendenzlehre. Da der Geschlechtsgegensatz bedingt ist durch die Art, und die Artverschiedenheit die fruchtbare Zeugung ausschließt, so könne die Einheit der Organisation nicht gegründet sein in der Abstammung. Doch müsse man die letztere so weit als möglich verfolgen und sich wohl hüten, für Art zu halten, was nur Abartung oder Modification der Art sei**).

Bilden die Arten in der Natur einen continuirlichen Zusammenhang oder verschiedene Stufen einer Entwicklung, so muß ihre Einheit, wenn sie nicht in der gemeinsamen Abstammung zu finden ist, in dem gemeinsamen Ziel gesucht werden. Daß die Organisationen Entwicklungsformen sind, ist außer Frage. Es handelt sich nur um das Entwicklungsprincip: ob es genealogisch ist oder teleologisch? „Die Behauptung, daß wirklich die verschiedenen Organisationen durch allmälige Entwicklung auseinander sich gebildet haben, ist Mißverständniß einer Idee, die wirklich in der Vernunft liegt. Nämlich: alle einzelnen Organisationen zusammen sollen doch nur einem Producte gleich

---

*) Ebendas. IV. B. Zus. 1. S. 59—61.
**) Ebendas. S. 63.

gelten; dieß wäre nur dann denkbar, wenn die Natur bei ihnen allen ein und dasselbe Urbild gleichsam vor Augen gehabt hätte." „Daß die Natur ein solches absolutes Original durch alle Organisationen zusammen ausdrückt, ließe sich allein dadurch beweisen, daß man zeigte, alle Verschiedenheit der Organisationen sei nur eine Verschiedenheit der Annäherung zu jenem Absoluten, welches dann für die Erfahrung dasselbe sein würde, als ob sie ursprünglich nur verschiedene Entwicklungen einer und derselben Organisation wären. Da nun jenes absolute Product nirgends existirt, sondern selbst immer nur wird, also nichts Fixirtes ist, so kann die größere oder geringere Entfernung einer Organisation von demselben (als dem Ideal) auch nicht durch Vergleichung mit ihm bestimmt werden. Da aber in der Erfahrung solche Annäherungen zu einem gemeinschaftlichen Ideal dasselbe Phänomen geben müssen, welches verschiedene Entwicklungen einer und derselben Organisation geben würden, so ist der Beweis für die erste Ansicht gegeben, wenn der Beweis für die Möglichkeit der letzteren gegeben ist*)."

3. Vergleichende Anatomie und Physiologie.

Die Einheit der Organisation, genealogisch gefaßt, erklärt sich aus der Herkunft von einer gemeinsamen Grundform; die Einheit der Organisation, teleologisch gefaßt, erklärt sich aus der Annäherung an ein gemeinsames Ziel. Wie verschieden in beiden Fällen das Princip ist, das die Einheit der Organisation begründet und ausmacht, das thatsächliche, in der Erfahrung gegebene Resultat ist dasselbe: in beiden Fällen müssen die gegebenen organischen Bildungen als Entwicklungsformen erscheinen. Das

*) Ebendas. IV. B. Zus. 2. S. 63. 64.

ist der Erkenntnißgrund, aus dem die Einheit der Organisationen einleuchtet. Wenn diese nicht genealogisch begründet werden kann, so gilt der geführte Beweis für die teleologische Ansicht.

Aber der Beweis selbst kann nicht teleologisch geführt werden. Es ist nicht möglich, organische Formen, die gegeben sind, mit einem Ideal zu vergleichen, welches nicht gegeben ist; wohl aber ist es möglich, die gegebenen Bildungen unter sich zu vergleichen in Rücksicht sowohl auf den Bau ihrer Organisation und die Structur ihrer Organe als die organischen Functionen. Das erste geschieht durch die vergleichende Anatomie, das zweite durch die vergleichende Physiologie. Was aber auf diesem Wege allein bewiesen werden kann, ist die Möglichkeit einer gemeinsamen Grundform.

Hier ist die Stelle, wo Schelling die Aufgabe einer vergleichenden Anatomie und Physiologie in Absicht auf die organische Entwicklungslehre mit völliger Klarheit ausspricht und begründet. „Vermittelst der vergleichenden Anatomie müßte man allmälig zu einer weit natürlicheren Anordnung des organischen Natursystems gelangen, als durch die bisherigen Methoden möglich gewesen." Die vergleichende Anatomie soll einer bisher noch nicht versuchten Physiologie zur Vergleichung der organischen Functionen als Leitfaden dienen. „Die bisherige Naturgeschichte würde dadurch zum Natursystem erhoben." „Die Naturgeschichte ist bis jetzt eigentlich Naturbeschreibung gewesen, wie Kant sehr richtig angemerkt hat." „Allein wenn die oben aufgestellte Idee ausführbar wäre, so würde der Name Naturgeschichte eine viel höhere Bedeutung bekommen, denn alsdann würde es wirklich eine Geschichte der Natur selbst geben." „Da die Continuität der Arten, so lange man sie bloß nach äußeren Merkmalen aufsucht, in der Natur nicht angetroffen wird, so müßte

sie entweder wie bisher die Naturkette mit Unterbrechungen darstellen oder sich der vergleichenden Anatomie oder endlich jener Continuität der organischen Functionen als Princips der Anordnung bedienen." In dieser letzten Aufgabe, fügt Schelling hinzu, dürften leicht alle Probleme der Naturphilosophie vereinigt sein*).

---

*) Ebendas. IV. B. Anmerkung S. 68 flg.

Achtzehntes Capitel.

Dynamische Stufenfolge in der unorganischen Natur.

A. Die Weltorganisation.

I.

Aufgabe.

Zwei Grundanschauungen sind festgestellt: das Alleben der Natur und das individuelle Leben in der Natur, die Einheit des Gesammtlebens (der allgemeine Organismus) und die Einheit insbesondere der organischen Welt in ihren eigenthümlichen Bildungs- und Entwicklungsformen. Unmöglich kann die Einheit des Gesammtlebens zerrissen werden durch den Gegensatz der unorganischen und organischen Natur, vielmehr wird die letztere eine nothwendige Erscheinungsform des Gesammtlebens, eine nothwendige Bedingung des individuellen bilden. So wird die gesammte Natur dargestellt werden müssen als eine dynamische Stufenfolge.

Diese dritte Grundanschauung ist zu begründen: die Einheit und Zusammengehörigkeit der unorganischen und organischen Welt. Es ist darzuthun: 1) daß die unorganische Natur die nothwendige Lebensbedingung der organischen ausmacht, 2) daß beide als nothwendig coexistirende Gebiete des Weltorganismus sich wechselseitig bestimmen.

Zur Lösung der ersten Aufgabe bietet sich ein doppelter Aus-

gangspunkt: man kann die unorganische Natur als die Bedingung der organischen darthun entweder aus den allgemeinen Principien der Natur überhaupt oder aus den einleuchtenden Thatsachen des individuellen Lebens. Wenn das Bedingte bekannt ist, so darf man sehr wohl die Frage aufwerfen: wie muß die Bedingung beschaffen sein, ohne die jene Thatsache nicht stattfinden kann? Und eben diese Stellung der Frage war in dem Ideengange Schellings die nächstgelegene. Aus dem Bestande und Charakter der organischen Natur sucht er „die Bedingungen einer anorganischen Natur" zu erleuchten. Vergegenwärtigen wir uns daher, worin das Wesen und die Eigenthümlichkeit alles individuellen Lebens besteht.

II.

Die unorganische Natur als Bedingung der organischen.

1. Das Wesen des Organismus.

Jedes organische Individuum führt innerhalb des Weltorganismus ein Eigenleben, ein Leben für sich, dessen Entwicklungssphäre durch das Naturgesetz bestimmt ist. Innerhalb dieser seiner Lebenssphäre bildet das Individuum eine kleine Welt in der großen, eine innere Natur gegenüber der äußeren. Das ist der Gegensatz, der die Wesenseigenthümlichkeit alles Lebens so bestimmt, daß dieselbe drei Grundzüge in sich vereinigt. Das Individuum verhält sich zur äußeren Natur als Natur, als wirksame Natur, als innere Natur; es empfängt nothwendig Einwirkungen von außen, es empfängt sie nicht bloß, sondern übt auf das äußere Object die Kraft der Rückwirkung, es erwiedert die äußere Wirkung nicht bloß durch die Gegenwirkung, sondern verwandelt sie in eine innere Wirkung, in sein eigenthümliches

Product. Es wäre kein lebendiges Individuum, wenn es in Rücksicht auf die Einwirkungen von außen nicht zugleich receptiv, reactiv und productiv wäre. Jeder Körper verhält sich zu den Wirkungen, die auf ihn ausgeübt werden, receptiv und reactiv, der lebendige Körper allein ist in seiner Reaction zugleich productiv, d. h. er verwandelt den empfangenen Eindruck in seine Wirkung, in einen Ausdruck seiner eigensten Thätigkeit. Eben darin besteht die Lebensäußerung. Wenn das Opium im thierischen Leben narkotisch wirkt, so ist die Betäubung nicht einfach Effect der äußeren Ursache, sondern eine durch die Natur des Organismus bedingte Wirkung. Diese zugleich reactive und productive Wirkungsart nennt Schelling „organische Thätigkeit“. In der Vereinigung der Receptivität und organischen Thätigkeit besteht daher die Wesenseigenthümlichkeit des individuellen Lebens.

Wird von diesen beiden Grundzügen entweder nur der eine oder nur der andere geltend gemacht, so entsteht in entgegengesetzten Richtungen eine einseitige und darum falsche Erklärung des Lebens. Hier sind diese einander widerstreitenden Theorien, die sich wie Satz und Gegensatz verhalten.

Es wird behauptet: „das lebendige Individuum ist durchaus abhängig von äußeren Einflüssen, es ist bloß Körper unter Körpern und unterliegt gänzlich den Gesetzen der mechanischen und chemischen Wirksamkeit, der Lebensproceß ist als Stoffwechsel gleich dem chemischen und nichts weiter.“ So urtheilt „der physiologische Materialismus“. Es wird entgegengesetzt: das Leben ist wesentlich organische Thätigkeit, von deren Eigenthümlichkeit allein es abhängt, wie die Wirkungen von außen empfangen und im Organismus gestaltet werden. Dieser organischen Thätigkeit entspricht eine besondere, den lebendigen In-

dividuen eigene Ursache, die Lebenskraft. So urtheilt „der physiologische Immaterialismus".

Das wahre System ist ein drittes, welches die Einseitigkeiten jener beiden vermeidet und ihre relativen Wahrheiten vereinigt: das individuelle Leben ist eine solche Synthese der Receptivität und organischen Thätigkeit, in der sich beide wechselseitig bestimmen; es ist in Rücksicht auf die äußere Natur zugleich abhängig und selbständig, es besteht in einem fortwährenden Ankämpfen und sich Behaupten gegen den Andrang der äußeren Natur. Die äußeren Wirkungen werden nicht einfach aufgenommen und durch gleiche Gegenwirkungen erwiedert, sondern in organische (innere) Wirkungen verwandelt. Kurz gesagt: die äußeren Einwirkungen auf den organischen Körper als solchen sind nicht direct, sondern indirect, die organische Thätigkeit wird durch dieselben nicht einfach determinirt, sondern erregt, sie wirken auf den Organismus nicht bloß als (mechanische und chemische) Ursachen, sondern als Erregungsursachen d. h. als Reize oder Irritamente. Die Wesenseigenthümlichkeit des individuellen Lebens besteht demnach in der Erregbarkeit oder Reizbarkeit. Individuelles Leben und Erregbarkeit gelten bei Schelling als Wechselbegriffe: ein Körper, auf den äußere Ursachen als Reize wirken, ist erregbar oder lebendig und umgekehrt (organische Thätigkeit = productive Reaction; Erregbarkeit = Synthese der Receptivität und organischen Thätigkeit). Empfänglichsein für Reize heißt leben, die völlige Unempfänglichkeit für alle Reize bezeichnet das Gegentheil des Lebens, den Tod. Da nun alle Erregung mit Erschöpfung endet, so ist die Lebensthätigkeit zugleich die Ursache ihres Verlöschens und „das Leben selbst die Brücke zum Tode"*).

---

*) Entw. V. S. W. I. 3. S. 69—89. Vgl. oben Cap. XVI. S. 537 flgd.

Keine Reize, kein Leben; keine äußere Natur, keine Reize. Das individuelle Leben besteht nur im Andrange einer äußeren Natur: daher die nothwendige Coexistenz der äußeren Natur und des individuellen Lebens, der unorganischen und organischen Natur; beide gehören nothwendig zusammen und erscheinen einander angepaßt, nur darf man diese Anpassung nicht nach Art der gewöhnlichen Zweckmäßigkeit erklären, die „das Grab aller gesunden Philosophie" ist *), sondern aus der Gemeinsamkeit ihres Ursprungs. Ich sollte meinen, daß der heutige Darwinismus, der die Lehre von der Anpassung ohne jeden teleologischen Beigeschmack zu einem wesentlichen Bestandtheil der organischen Entwicklungslehre gemacht hat, nicht verkennen darf, daß Schelling diese Lehre so umfassend ausgesprochen hat, daß sie nur specificirt zu werden braucht.

2. Der transscendentale Standpunkt in Rücksicht des Unorganischen.

Es ist Schellings leitender Grundgedanke, daß nur aus dem allgemeinen Leben der Natur das individuelle entspringen, nur im Gegensatz zu jenem sich bethätigen kann, daß daher die unorganische und organische Natur nicht einander fremde und getrennte Gegensätze, sondern aus gemeinsamer Einheit entsprungene, mit einem Wort solche sind, in die sich das eine und allgemeine Weltleben entzweit oder differenzirt. In Rücksicht auf diese Art der Entgegensetzung durfte Schelling sagen: „die Natur des Anorganischen muß durch den Gegensatz gegen die Natur des Organischen bestimmbar sein **)."

---

*) Entwurf. S. W. I. 3. S. 92.

**) Ebendas. V. S. 93.

Diese Betrachtung der unorganischen Natur aus dem Gesichtspunkt der organischen kann niemand befremden, der die Grundrichtung der naturphilosophischen Anschauung kennt. Es ist nichts anderes als der tiefer herabgerückte, transscendentale Standpunkt. Wie ist die Natur möglich als Object der Erkenntniß, als nothwendige Außenwelt des Geistes? Das war die Grundfrage. Wie ist eine unorganische Natur möglich als die nothwendige Außenwelt des Lebens? Wie muß die unorganische Natur beschaffen sein, wenn sie eben diese Außenwelt ist? Das ist die Frage, welche vorliegt. Ich meine, es sei einleuchtend, daß diese Fragen einander vollkommen entsprechen, daß man die zweite stellen muß, wenn man die erste gestellt hat. Setze die Natur als Ding an sich, als etwas allen geistigen Bedingungen völlig Fremdes und davon Unabhängiges, und der Weg zur Erkenntniß (erkennbaren Natur) ist unmöglich! Setze eine todte Natur als das Ursprüngliche, allem Leben Fremde und davon Unabhängige, und der Weg zum Leben ist ebenso unmöglich!

III.

Die Organisation der unorganischen Natur.

1. Weltevolution.

Die unorganische Natur ist daher aus dem Organisationsprocesse der Welt abzuleiten als Product des allgemeinen Lebens. Die organische Natur besteht in organisirten Körpern (Individuen), die sich beständig produciren und reproduciren, sie sind geworden, wie jedes Naturproduct; die unorganische Natur besteht in (nicht organisirten, sondern bloß) aggregirten Körpern oder Massen, die kein Eigenleben haben, aber durch Organisation entstanden sind. Man muß daher sagen, daß hier „die Organisation immer nur *wird*, aber nie ist".

Alle Organisation geschieht in einer fortschreitenden Differenzirung, die aus einem Urwesen hervorgeht, das in verschiedene Producte sich theilt oder zerfällt, die selbst wieder in ähnlicher Weise sich differenziren. Setzen wir eine Mehrheit von Urwesen, so kann alle Vereinigung nur durch Zusammensetzung stattfinden, die das Gegentheil der Organisation ausmacht. Sind die mannigfachen Naturproducte im Wege der letzteren gebildet, so sind auch die sogenannten einfachen Elemente nicht ursprünglich, sondern geworden, und die Entstehung der Dinge geschieht nicht durch Zusammensetzung des Vielen, sondern durch Production oder Hervorgang aus dem Einen, nicht durch Composition, sondern durch Evolution. Organisation und Evolution bedeuten dasselbe.

Das System der Massen oder Weltkörper aus der Weltorganisation ableiten heißt demnach so viel als ihre Entstehung im Wege der Weltevolution begreifen, sie entstanden denken aus dem Urstoff der Welt durch eine fortschreitende Theilung oder Differenzirung, in ähnlicher Weise, wie die organischen Körper sich aus dem Urgebilde der Zelle entwickeln. Hätte Schelling die Zellenlehre gekannt, die vierzig Jahre später auftrat, als sein erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, so würde ihm die elementare Bildung der Organismen die willkommenste Analogie für seine Weltentstehungslehre geboten haben.

2. Problem der Gravitation.

Nun besteht das System der Massen in der Gravitation. Es soll also die Gravitation als ein Product der Weltevolution erklärt werden. Es giebt zur Erklärung des Gravitationssystems zwei Theorien: die Atomenlehre und die Attractionslehre; Le Sage gilt unserem Philosophen als Repräsentant der ersten,

Newton und Kant als die der zweiten. Beide Erklärungsarten enthalten unauflösliche Schwierigkeiten. Nach der ersten sollen es Ströme bewegter Atome sein, die größere Massen in entgegengesetzter Richtung treffen, gegen einander treiben und so bewirken, daß sie gravitiren. Hier ist nicht bloß alles vorausgesetzt, was zu erklären wäre, sondern die Voraussetzung selbst ist undenkbar, denn sie fordert schwermachende Urstoffe, die als solche zugleich schwer und nicht schwer sein müßten. Nach der zweiten Theorie ist es nicht der Stoß, der die Gravitation verursacht, sondern die durchdringende, in die Ferne wirkende Kraft der Attraction, vermöge deren die Massen sich anziehen im geraden Verhältniß zu ihrer Quantität und im umgekehrten zu dem Quadrat ihrer Entfernung. Hier wendet sich Schelling besonders gegen Kant. Wie könne die Kraft der Attraction, die doch in jedem Körper der Repulsion entgegenwirke, diese binde und von ihr gebunden werde, zugleich ins Unendliche wirken? Wie könne dieselbe Kraft zugleich gebunden und frei sein? Nach der kantischen Attractionslehre könne kein Unterschied sein zwischen Massenanziehung und Molecularanziehung, zwischen Gravitation und Cohäsion. Nach der kantischen Dynamik müßten die specifischen Unterschiede der Körper zurückgeführt werden auf die verschiedenen Intensitäten der Raumerfüllung d. h. auf die verschiedenen Grade der Dichtigkeit, was keineswegs hinreiche, die Qualitätsunterschiede zu erklären. „Daher sei die Anwendung dieser Principien ein wahres Blei für die Naturwissenschaft *).“

---

*) Ebendas. V. S. 96—104. Der letzte Einwurf Schellings gegen die kantische Naturphilosophie läuft darauf hinaus, daß dieselbe unvermögend sei, den Grundthatsachen der Chemie gerecht zu werden. Denselben Einwurf richten Chemiker aus demselben Grunde gegen Schellings Naturphilosophie: daß sie in Rücksicht auf die fundamentalen

3. Große Welt und kleine Welt (Affinitätssphären).

Jene beiden Systeme der mechanischen und dynamischen Welterklärung sind einander entgegengesetzt, das eine läßt die Gravitation bewirkt sein durch ein materielles Princip vermöge des Stoßes, das andere durch eine immaterielle Kraft; sie verhalten sich ähnlich, wie in Rücksicht des individuellen Lebens der „physiologische Materialismus und Immaterialismus", sie fordern wie diese ein drittes System, das sie vereinigt. Dieses dritte System anerkenne mit der dynamischen Theorie, daß in den Theilen einer Masse ein Streben sei, das sie gegen einander ziehe, eine wechselseitige Tendenz zur Vereinigung, aber die Ursache, welche diese Tendenz bewirke und unterhalte, sei ein materielles Princip, eine andere Masse außer ihnen; dadurch werde den Forderungen der mechanischen Theorie entsprochen. Jenes gemeinsame Band, welches die Theile einer Masse zusammenhalte, bestehe daher nicht in deren wechselseitiger Anziehung, sondern in ihrer gemeinsamen Unterordnung unter die Masse, welche ihre Zusammengehörigkeit bewirkt und erhält. Das System der Massen erscheint in dieser Vorstellung vergleichbar einer Gesellschaft oder einem Staate, worin eine Masse andere unter sich begreift und beherrscht, während sie selbst und die Verbindung ihrer Theile von der Macht einer höheren Masse

Thatsachen der Chemie nicht mehr vermocht habe als Kant, was gegen den späteren Philosophen um so viel stärker ins Gewicht falle. Dagegen sei hier nur so viel bemerkt, daß Schelling, wie man sieht, das fragliche Problem sehr wohl begriffen hat und in dem Einwurfe gegen Kant auf Seite der Chemiker steht; freilich liegt noch viel zwischen der Stellung eines Problems und dessen Lösung, doch ist es immerhin ein Fortschritt an Einsicht, wenn ein Problem nicht mehr verborgen ist, sondern erleuchtet.

abhängt. Das System der Massen ist wie ein System von Staaten in stufenmäßiger Unterordnung, oder wie ein Reich, das in Staaten zerfällt, die sich in Provinzen u. s. f. theilen. Die herrschende Masse ist allemal „central", die ihr untergeordneten sind „subaltern", beide gehören in spezifischer Weise zusammen, sie stehen einander in dem Reiche der Weltkörper am nächsten und bilden, wie Schelling mit einem Ausdrucke Lichtenbergs sagt, „eine bestimmte Affinitätssphäre". „Man denke hierbei noch gar nicht an eigentlich chemische Affinität (zuletzt freilich möchte die chemische Affinität und jene höhere Affinität eine gemeinschaftliche Wurzel haben), es ist aber hier nur von einer Affinität, die das Neben- und Außereinander zur Folge hat, die Rede, denn das Problem eben war, wie eine Menge von Materie des bloßen Coexistirens unerachtet zur Einheit sich bilde*)."

Was oben die fortschreitende Differenzirung der Weltmaterie genannt wurde, erscheint jetzt als die Theilung des Universums in weitere und engere Affinitätssphären; je enger dieselben sind, um so genauer die Zusammengehörigkeit der darin begriffenen Körper. Wir haben den Typus einer Weltordnung vor uns, worin die durchgängig herrschende Tendenz auf zunehmende Specification geht, auf die Bildung kleiner Welten in der großen, mikrokosmischer Systeme im Makrokosmus, wo die engste Affinitätssphäre zuletzt keine andere sein kann als das organische Individuum selbst. „Es ist schon lange hergebracht," heißt es im goetheschen Faust, „daß in der großen Welt man kleine Welten macht."

*) Ebendas. V. S. 109.

Neunzehntes Capitel.

B. Kosmogonie.

I.

Organische Weltbildung. Die Weltkörper.

Nun sind „Affinität" und „Affinitätssphäre" zunächst nur Worte, welche die Thatsache nicht erklären, sondern bloß bezeichnen. Niemand weiß das besser als Schelling. Woher diese Affinität? Was ist die Ursache der Affinitätssphäre, welche den Centralkörper mit den subalternen vereinigt? Um sogleich den Punkt zu treffen, in welchem das ganze Gewicht der Erklärung liegt: es ist dieselbe Ursache, aus der die Verwandtschaft der lebendigen Körper folgt, nemlich die Gemeinsamkeit des Ursprungs und der Herkunft, die Genealogie, der Stammbaum. Die Weltbildung ist das Product der Weltentwicklung, eine Weltgeschichte im eigentlichsten Sinne des Worts. Auch die Weltkörper haben ihre Genealogie und ihre Generationen, sie gehören zusammen, weil sie von demselben Urstoff abstammen, sie gehören in die nächste Verwandtschaft, wenn sie Producte sind eines und desselben Weltkörpers, Glieder einer und derselben Generation. Setzen wir, daß die subalternen Weltkörper von ihrem Centralkörper abstammen, so erklärt sich ihre gemeinsame Unterordnung und Tendenz in Rücksicht auf den Centralkörper, ihre wechselseitige Tendenz

gegen einander, so erklärt sich aus der Geschichte der Weltbildung die Erscheinung der Gravitation und Schwere. Der Zusammenhang aller Weltkörper im weitesten Umfange, die allgemeine Attraction, läßt sich jetzt als physikalisches Phänomen, nicht bloß als mathematisches begründen*).

Es ist Aufgabe und Thema der Kosmogonie, darzuthun, wie aus dem flüssigen im Weltraum verbreiteten Urstoff sich die Weltkörper gebildet und in centrale und peripherische Massen unterschieden haben, wie insbesondere in unserem Weltsystem aus dem Centralkörper der Sonne die Planeten in verschiedenen Zeiträumen und Generationen hervorgegangen sind, woher die Uebereinstimmung der Planeten rühre in Betreff der Richtung ihrer Rotation, der Lage und Form ihrer Bahnen, woher die Verschiedenheit ihrer Entfernungen vom Centralkörper, ihrer Größe, Dichtigkeit, Excentricität u. s. f.**).

Daß die Weltkörper durch eine solche Evolution entstanden seien, darin ist Schelling einverstanden mit Kant. Aber der berühmten Hypothese Kants von der mechanischen Entstehungsart stellt Schelling eine andere entgegen. Nicht kraft der Rotation der kugelförmigen Centralmasse und der centrifugalen Gewalt des Umschwungs, die in den äquatorialen Theilen die stärkste sein mußte, soll die Losreißung peripherischer Massen erfolgt sein, sondern die Weltsysteme sollen durch eine fortgesetzte Expansion und Contraction des Urstoffs entstanden sein, die Planeten durch eine ruckweise Zusammenziehung des Centralkörpers, mit der jedesmal eine Ausstoßung (Explosion) der in ihm befindlichen Massen verbunden sein mußte. (Eine Hypothese, die Schopenhauer später

---

*) Entwurf V. S. W. I. 3. S. 112—113.

**) Ebendas. S. 104—126.

aufgenommen und verfolgt hat). So entstehen die Weltkörper „durch den Wechsel der Ausdehnung und Zusammenziehung, als wodurch alle organische Bildung geschieht". Darum bezeichnet Schelling seine Hypothese von der Weltbildung als „die organische" im Unterschiede von der mechanischen*).

Die erste Zusammenziehung der Urmaterie sei der Anfang der Weltbildung, die dadurch entstandenen Massen das erste Product der Natur, das Verhältniß der ursprünglichen und ausgestoßenen Massen die erste Affinitätssphäre und zugleich der Ansatz einer Reihe centraler Massen, die durch den fortgesetzten Wechsel der Contraction und Expansion neue und engere Affinitätssphären bilden. Wenn dem so ist, „müßte dann nicht jene Bildung immer engerer Sphären der Affinität in's Unendliche gehen und ist nicht etwa diese in's Unendliche gehende Organisation der Ursprung des ganzen Weltsystems? Um diese Idee weiter zu verfolgen, betrachte man die erste sich bildende Masse als das ursprünglichste Product, als ein Product also, das in's Unendliche fort in neue Producte zerfallen kann, welches ohnehin die Eigenschaft jedes Naturproducts ist." Diese fortgesetzte Theilung und Differenzirung des Urproducts kann als eine beständige Umwandlung desselben betrachtet und „die organische Metamorphose des Universums" genannt werden**).

Die verschiedenen Bildungszustände der Welt sind die Affinitätssphären, die in dem Unterschiede centraler und subalterner Körper bestehen; wenn der subalterne Körper in den centralen zurückfällt, ist die Differenz der Weltzustände aufgehoben und wir sind in den Anfang der Weltbildung zurückversetzt; wenn dem Centralkörper nur ein subalterner gegenübersteht, giebt es

*) Ebendas. V. S. 116.

**) Ebendas. V. S. 116—119. S. 124.

kein Gleichgewicht und die Wiedervereinigung beider zu einer Masse ist durch nichts gehindert. Darum müssen der subalternen Producte in dem ersten und einfachsten Bildungszustande zwei sein, welche die gemeinsame Tendenz gegen den Centralkörper haben, aber sich durch die Tendenz gegen einander an der Wiedervereinigung mit jenem wechselseitig hindern. Nur unter dieser Bedingung können die Affinitätssphären Bestand und dadurch die verschiedenen Zustände jener organischen Weltmetamorphose Permanenz haben. „Wir behaupten also, das Universum habe zuerst von einer in Bildung begriffenen Masse zu einem System von drei ursprünglichen Massen und von dieser aus durch eine in's Unendliche gehende Organisation (oder Bildung immer engerer Affinitätssphären) vermittelst einer immer fortgehenden Explosion sich selbst hervorgebracht*)."

Nun sind die verschiedenen Bildungszustände der Welt (Weltsysteme) als Producte des Urstoffs zugleich verschiedene Bildungszustände der Materie und ihre Hauptunterschiede die größte Expansion, die größte Contraction und ein mittlerer Zustand. Es wäre denkbar, daß mit der abnehmenden Entfernung von dem Centralkörper die Centripetalkraft dergestalt überwiegt und der Zustand der Contraction zu einem solchen Grade gebracht wird, daß der subalterne Körper in den centralen zurückstürzt, dadurch das allgemeine Gleichgewicht stört und den Ruin der Welt herbeiführt. Was müßte die Folge sein? Die Wiederherstellung des Urzustandes, woraus nach denselben Gesetzen eine neue Weltbildung hervorgeht, also die Reproduction und Verjüngung der Welt, die Regeneration des Universums, ähnlich der des lebendigen Individuums. Das haben schon die ältesten Naturphilo-

*) Ebendas. V. S. 120.

sophen gelehrt, und die jüngsten Physiker haben aus der mechanischen Wärmelehre die Möglichkeit eines Weltuntergangs gefolgert. So lange der Stoff constant ist, bedeutet der Weltuntergang die Welterneuerung. „So haben wir," sagt Schelling, „mit jener durch das ganze Universum gehenden ewigen Metamorphose zugleich jenes beständige Zurückkehren der Natur in sich selbst, welches ihr eigentlicher Charakter ist, abgeleitet*)."

II.
Sonne und Erde.

1. Gravitation und chemische Action.

Unter den Verhältnissen der Weltkörper ist uns das nächste und erkennbarste das zwischen Sonne und Erde. Aus dem Ursprunge der Erde folgt ihre Tendenz gegen die Sonne. Dieses Streben ist allen irdischen Körpern gemeinsam; durch diese Gemeinschaft sind sie wechselseitig verknüpft und an einander gebunden, sie sind sowohl gegen die Sonne als gegen einander schwer. Wenn die Körper ihre Vereinigung beständig nur erstreben und eben deßhalb nicht erreichen, so besteht die Wirkung in der beständigen Nichtvereinigung oder in der bloßen Coexistenz (Außer- und Nebeneinander). Es bleibt bei der Tendenz zur Vereinigung, es kommt daher nur zur Coexistenz: das ist die Erscheinung der Gravitation.

Gesetzt, daß die Körper ihre Vereinigung nicht bloß erstreben, sondern auch wirklich erreichen, so tritt an die Stelle der Coexistenz die wechselseitige Durchdringung oder „Intussusception", vermöge deren A und B einen gemeinsamen

---

*) Ebendas. V. S. 126 flgd.

Raum erfüllen. Eine solche Art der Vereinigung heißt chemisch, wie der Proceß, durch den sie stattfindet. Die Gravitation ist die Voraussetzung, aber nicht die Ursache dieser Erscheinung. Intussusception ist nicht mehr Gravitation. Wenn nun alle Ursache, die in den irdischen Körpern die Tendenz zur Vereinigung bewirkt, von der Sonne ausgeht, so muß „eine besondere Action der Sonne" die Ursache des chemischen Processes sein. Körper, die nach chemischer Vereinigung streben, sind einander verwandt. Schwere ist nicht Verwandtschaft. Es muß daher ein Medium geben, wodurch die Sonne ihre chemische Influenz auf die Erde ausübt, und welches die Körper einander verwandt macht. Dieses Medium heißt „Sauerstoff". Alle andern Körper sind nur dadurch verwandt, daß sie gemeinschaftlich nach Verbindung mit diesem Einen streben. „Und der Sauerstoff selbst ist nur dadurch allen anderen Stoffen der Erde entgegengesetzt, daß mit ihm alle anderen verbrennen, während er mit keinem anderen verbrennt." In dieser Rücksicht ist er das Unverbrennliche, und ihm gegenüber alle Körper der Erde phlogistisch, d. h. sie sind entweder verbrannt oder verbrennlich oder in der Verbrennung begriffen. Das sind die drei Arten, wie Körper phlogistisch sein oder, was dasselbe heißt, wie sie sich zum Sauerstoff verhalten können*).

2. Verwandtschaft und Elektricität.

Elektrochemismus.

Je verbrennlicher die Körper sind, um so mehr sind sie dem Sauerstoff entgegengesetzt, je verbrannter (oxydirter) sie sind, um so weniger. Im ersten Fall ist ihr Verhalten zum Sauerstoff negativ, im zweiten positiv. Je größer der Gegensatz, um so

*) Ebendas. V. Folgesätze A. S. 127—131.

größer die Verwandtschaft. Mithin verhalten sich alle Körper zum Sauerstoff entweder positiv oder negativ, beides in höherem oder geringerem Grade. Dadurch wird auch das Verhältniß der Körper gegen einander als ein gegensätzliches bestimmt, und das Phänomen dieses Gegensatzes heterogener Körper ist die Elektricität. Die Entgegensetzung ist bedingt durch die phlogistische Natur der Körper, jenachdem diese verbrennlich oder verbrannt, mehr oder weniger verbrennlich, mehr oder weniger verbrannt sind. Da die verbrennlichen Körper die Elektricität leiten, die verbrannten (im festen Zustande) dagegen isoliren, so lassen sich die eben bezeichneten Fälle auch so ausdrücken: die heterogenen Körper sind entweder Leiter oder Isolatoren oder der eine Leiter der andere Isolator. Nun haben J. W. Ritter's galvanische Versuche bewiesen, daß der leitende Körper im Verhältniß seiner Verbrennlichkeit (Oxydirbarkeit) allemal elektropositiv sei. Demgemäß ändert Schelling an dieser Stelle seine frühere Ansicht, wonach durch den Grad der Verbrennlichkeit der elektronegative Charakter bestimmt sein sollte. Diese Ansicht müsse beschränkt werden auf die Isolatoren, von denen sie abstrahirt worden, das Gegentheil gelte von den Leitern. Von verbrennlichen Körpern sei der verbrennlichere elektropositiv, von verbrannten der verbranntere*).

Schelling sucht den ritterschen Satz zu deduciren. Da das elektrische Verhalten heterogener Körper durch das chemische bedingt sei und dieses durch das Verhalten zum Sauerstoff, so müsse derjenige Körper, welcher zum Sauerstoff die größte Verwandtschaft (weil den größten Gegensatz) habe, im elektrischen Proceß die Function übernehmen, die der Sauerstoff im Verbrennungsproceß habe, d. h. die *positive*.

*) Ebendas. V. Folges. B. S. 137—140. S. 139 Anm. 4. Vgl. oben Cap. XIII. S. 506.

Wenn das elektrische Verhalten der Körper von ihrem Verhalten zum Sauerstoff abhängt, ob sie verbrennlich sind oder verbrannt (Verbrennungsobjecte oder Verbrennungsproducte), so muß nicht bloß eine Parallele sondern ein Zusammenhang stattfinden zwischen dem Verbrennungsproceß, „dem Ideal alles chemischen Processes", wie Schelling sagt, und dem elektrischen. Der einfachste elektrische Conflict beginnt mit der Berührung oder Reibung zweier heterogener Körper, er erreicht sein Maximum im Lichtzustande, also in der Verbrennung, deren Resultat (der verbrannte Zustand) die Elektricität isolirt und den Proceß aufhebt. „Sowie also der elektrische Proceß der Anfang des Verbrennungsprocesses ist, so ist der Verbrennungsproceß das Ende des elektrischen*)."

Wenn aber das elektrische und chemische Verhalten der Körper dergestalt zusammenhängen, daß aus dem einen das andere hervorgeht und einleuchtet, so darf jedes von beiden zum Erkenntnißgrunde des anderen gemacht werden. Hier ist der Gedanke des sogenannten Elektrochemismus, der, wie man sieht, in der schelling'schen Naturphilosophie nicht als ein Einfall auftritt, sondern als eine durch die Grundanschauungen gebotene Folgerung, wobei dahingestellt bleibe, wie weit die Sache bewiesen und ob sie überhaupt endgültig beweisbar ist. Wenn die Verwandtschaftserscheinungen der Körper für Wirkungen der Elektricität gelten und demgemäß aus der elektrischen Natur der Körper die chemische bestimmt wird, so entsteht die sogenannte elektrochemische Theorie, die nach Davy's Vorgange (1806), Berzelius (1812 und 1818) festzustellen sucht. Es wird die Reihe der chemischen Elemente so geordnet, daß die äußersten Glieder das elektronegativste und elektropositivste Ele-

*) Entwurf. S. W. I. 3. S. 140—142.

ment bildet, jedes Zwischenglied sich zu den vorhergehenden elektro-positiv, zu den nachfolgenden elektronegativ verhält, nach Maßgabe seines Abstandes. Da in dieser Reihe der Sauerstoff das elektronegativste Element ist, so wächst, je weiter die Glieder der Reihe vom Sauerstoff entfernt sind, der Gegensatz zu diesem, also der Grad der Verwandtschaft und damit der elektropositive Charakter. Ich führe das nur an, um darauf hinzuweisen, daß in Schellings Idee von dem Zusammenhange des elektropositiven Charakters mit dem Verwandtschaftsgrade zum Sauerstoff schon das Motiv zur Construction einer solchen Reihe enthalten war.

3. Die Sonnenwirkung. Schwere und Licht.

Wie das Lebensprincip nicht Lebensproduct sein kann, so kann auch das Princip der chemischen Verwandtschaft und Thätigkeit nicht Product des chemischen Processes sein. Als dieses Princip gilt unserem Philosophen der Sauerstoff. Daher ist derselbe kein ursprüngliches Product der Erde, sondern sein Dasein in irdischen Substanzen wird als ein Zeugniß jener Kosmogonie betrachtet, wonach die Erde selbst Product der Sonne ist.

Es giebt eine Action der Sonne auf die Erde, kraft deren die irdischen Körper ihre Vereinigung erstreben und ihre Coexistenz bewirken: das Phänomen dieser Action ist die Gravitation oder Schwere. Da die Sonne selbst ein Glied im Weltall ist, unterworfen auch ihrerseits einem höheren Centralkörper, so ist sie nur die nächste, nicht die alleinige Ursache der irdischen Gravitation. Es giebt eine zweite Action der Sonne auf die Erde, kraft deren irdische Körper spezifische Verwandtschaften eingehen: diese Action, die von der eigenthümlichen Natur der Sonne ausgeht, ist die chemische; ihr Medium ist der Sauerstoff, ihr Grundphänomen das Licht. Wenn die Sonne als Centralkörper zugleich den

Mittelpunkt der Schwere und die Quelle des Lichts bildet, so muß es einen Zusammenhang zwischen Schwere und Licht geben, den tiefer zu begründen eines der späteren Hauptprobleme der Naturphilosophie wurde *).

---

*) Ebendaselbst V. Folgesätze A. S. 128—136. Vgl. unten Cap. XXVI. Nr. II. 2.

Zwanzigstes Capitel.

Dynamische Stufenfolge in der organischen Natur.

I.

Aufgabe.

Es ist im Vorigen gezeigt worden, wie in der unorganischen Natur sich der allgemeine Weltorganismus entwickelt, wie das System der Massen sich ordnet und abstuft in specielle Systeme, in immer engere Affinitätssphären, deren eines unser Sonnengebiet; wie in diesem letzteren unter dem Einfluß der Sonne jene specifischen Verhältnisse irdischer Körper entstehen, welche die Wirkungssphäre der chemischen und elektrischen Actionen ausmachen. Wir können im Rückblick auf die Schrift „von der Weltseele" die magnetische Wirksamkeit hinzufügen, die dort als das Urphänomen der Polarität hervorgehoben und aus dem Einfluß der Sonne auf die Erde erklärt wurde. Wie der Centralkörper auf den subalternen wirke und den Theilen desselben durch die gemeinsame Unterordnung einen wechselseitigen Zusammenhang ertheile, könne man sich an der Erscheinung des Magnetismus in der einfachsten und bekanntesten Form deutlich machen. Wie der Magnet die Theilchen der Eisenfeile anziehe und ihnen zugleich eine regelmäßige Stellung gegeneinander gebe, in ähnlicher Weise könne die Sonne auf die Theile der Erde wirken. So bemerkt Schelling an einer Stelle seines „Entwurfs". Doch solle

das magnetische Phänomen hier nur als „Beispiel" und das magnetische Verhältniß zwischen Sonne und Erde nur als „Hypothese" gelten*).

Wenn aus der unorganischen Natur die organische hervorgeht, so müssen deren Erklärungsgründe sämmtlich in jener enthalten und der Organismus aus Naturursachen erklärbar sein, dann muß zwischen beiden ein nothwendiger Zusammenhang oder eine Continuität stattfinden, kraft deren beide sich wechselseitig bestimmen. Ist das individuelle Leben nichts anderes als die engste Concentration des allgemeinen Organismus (ein Satz, den Schelling nicht oft genug wiederholen kann), so muß auch zwischen den organischen und allgemeinen Naturkräften eine wesentliche Uebereinstimmung und Analogie bestehen, die auf eine ursprüngliche Einheit beider hinweise. Es wird von den organischen Kräften gelten müssen, was von den allgemeinen Naturkräften gilt: daß sie verschiedene Zweige oder Erscheinungsformen einer Kraft sind, deren letzte Begründung das höchste Problem der Naturphilosophie ausmacht.

Da die Organe bedingt sind durch ihre Functionen und diese durch die organischen Kräfte, so sind die letzteren zunächst aus dem Wesen des Organismus abzuleiten. Es muß das System der organischen Kräfte dargestellt werden als eine dynamische Stufenfolge im Organismus, in den verschiedenen Organisationen, als eine solche, die der Stufenfolge der allgemeinen Naturkräfte entspricht. Das ist die Aufgabe, welche vorliegt. Es wird die dynamische Stufenfolge in der organischen Natur nachgewiesen, sie wird mit der dynamischen Stufenfolge in der unorganischen Natur in Zusammenhang gesetzt und dadurch die Continuität der

---

*) Entw. V. S. W. I. 3. S. 106 flgd.

unorganischen und organischen Natur dargethan. In dieser Einsicht liegt der Schwerpunkt des ganzen Systems.

II.

Die organischen Kräfte.

1. Sensibilität.

Es ist schon festgestellt, daß die Wesenseigenthümlichkeit des Organismus in der Erregbarkeit oder in dem organischen Reactionsvermögen besteht, welches die Receptivität einschließt; daß er kraft dieses Vermögens Einflüsse von außen empfängt, daß diese als Reize auf ihn wirken, daß diese Wirkungen nicht direct, sondern indirect geschehen d. h. durch die eigene Natur des Organismus vermittelt werden. „Dieser ist sich selbst das Medium, wodurch äußere Einflüsse auf ihn wirken." Er steht der Außenwelt nicht unmittelbar, sondern bewaffnet gegenüber, er hat eine doppelte Außenwelt: die eine ist außer ihm die unorganische Natur, die andere in ihm liegt in seiner eigenen organischen Verfassung und enthält die Bedingung, ohne welche der Organismus äußeren Einflüssen gegenüber nur impressionabel, aber nicht reizbar sein würde.

Daher unterscheidet der Organismus sich selbst in zwei Naturen, eine innere und äußere, eine höhere und niedere, welche letztere „der gröbere Organismus ist, vermöge dessen der höhere mit seiner Außenwelt zusammenhängt". Diese innere Unterscheidung oder Entzweiung, wodurch der Organismus sein eigenes Medium ist, seine doppelte Außenwelt hat, sich in Innen- und Außenwelt differenzirt, nennt Schelling „die ursprüngliche Duplicität im Organismus" oder „die organische Duplicität"; sie ist die positive Ursache der Erregbarkeit*).

*) Entw. V. Dritter Hauptabschn. I. S. W. I. 3. S. 144—148.

Aeußere Einflüsse können erregend nur dann wirken, wenn diejenige eigenthümliche Receptivität vorhanden ist, die man Empfindlichkeit oder Sensibilität nennt: in dieser ist die Erregbarkeit und damit alles Leben gegründet; sie ist „Quell und Ursprung alles Lebens", ihre Ursache die Ursache alles Organismus. Als solche kann die Sensibilität nicht ein organisches Product sein, und es ist gedankenlos zu meinen, daß ein Organ, wie das Nervensystem, die Sensibilität mache. „Sensibilität ist da, ehe ihr Organ sich gebildet hat, Gehirn und Nerven, anstatt Ursachen der Sensibilität zu sein, sind vielmehr selbst schon ihr Product." „In alles Organische muß der Funke der Sensibilität gefallen sein, wenn sich ihr Dasein auch in der Natur nicht überall demonstriren läßt, denn der Anfang der Sensibilität nur ist der Anfang des Lebens." „Sie ist das absolut Innerste des Organismus selbst, und daraus muß man schließen, daß ihre Ursache etwas ist, das in der Natur überhaupt nie objectiv werden kann, und so etwas muß doch wohl in der Natur sein, wenn die Natur ein Product aus sich selbst ist?" Auf die Frage nach der Ursache der Sensibilität kann daher zunächst nur geantwortet werden: sie ist causa prima, sie liegt außerhalb der Naturproducte, denn sie ist „Ursprung alles Lebens", nicht außerhalb der Natur, denn sie ist „ein physikalisches Phänomen", sie muß daher im Ursprung der Natur selbst gesucht werden, in den Grundbedingungen des allgemeinen Lebens, das sich im individuellen concentrirt, sie ist keine besondere Seele, sondern Weltseele*).

2. Irritabilität.

Was daher den individuellen Organismus betrifft, so kann nicht nach dem Realgrunde, sondern nur nach dem Erkenntniß-

*) Ebendas. II. S. 155—157.

grunde der Sensibilität gefragt werden, nach der Lebenserscheinung, aus der sie einleuchtet, nach ihrer äußeren Wirkungsart. Das ist die eigenthümliche Art, womit der Organismus auf äußere Einwirkungen reagirt, eine Thätigkeit also, die sich nach außen kehrt und im Zustande des Organismus als eine äußere Veränderung oder Bewegung erscheint, als eine solche Bewegung, die das organische Gleichgewicht, das durch jeden Eingriff von außen gestört wird, wiederherstellt. So beständig die Reize wirken, so beständig ist die Störung, ebenso beständig die Wiederherstellung, der Wechsel entgegengesetzter Bewegungen, die sich als Contraction und Expansion darstellen. Das ist die Function der Irritabilität als der organischen Reactionskraft, deren Werkzeuge die Nerven und Muskeln sind. Das irritable System ist die Bewaffnung der Sensibilität, jenes Mittelglied, wodurch diese allein mit der Außenwelt zusammenhängt. Weil der Organismus sensibel ist, darum ist er irritabel, darum sind die Eingriffe in den organischen Zustand Erregungen oder Reize, darum sind die Reize Sensationen. „Sensation," sagt Schelling, „bedeutet mir von nun an nichts anderes als eben Störung des homogenen Zustandes des Organismus." Weil sie Störungen des homogenen Zustandes sind, darum machen im Organismus alle Erregungen von außen Sensation, darum werden die Sensationen als entgegengesetzte Zustände empfunden, daher ist in jedem Sinn eine nothwendige Dualität, für den Gesichtssinn die Polarität der Farben, für das Gehör die Höhe und Tiefe der Töne, für den Geschmack der Gegensatz von sauer und alkalisch u. s. f.*).

*) Ebendas. Dritter Hauptabschn. II. S. 168. 169—171.

3. Reproduction.

Die organischen Kräfte sollen ein äußeres organisches Product hervorbringen, das durch Sensibilität und Irritabilität allein nicht zu Stande kommt; die Sensibilität ist das Innerste des Organismus, sie äußert sich als Irritabilität, in welcher der Organismus als innerlich bewegt erscheint, also noch als ein Inneres; daher muß die Irritabilität übergehen in eine neue Thätigkeit, die sich in der organischen Bildung als äußerem Producte darstellt. Diese organische Kraft ist der Bildungstrieb oder die Productionskraft. Da nun die organische Thätigkeit ihr Product vollenden muß, aber in demselben nicht erlöschen darf, so muß sie innerhalb ihrer bestimmten Organisationssphäre beständig thätig sein, indem sie das Product wiederholt oder reproducirt. Nur so kann die Organisation Bestand haben. Daher erscheint das organische Bildungsvermögen als Reproduction. Die Anfänge aller organischen Bildung geschehen durch Contraction und Expansion, also durch Irritabilität. Wenn die Reproduction, in welche Sensibilität und Irritabilität übergehen, selbst in ihren höchsten Functionen in die Sensibilität zurückgeht, so würde daraus einleuchten, daß in diesen drei Kräften das System der organischen Kräfte und deren Kreislauf beschlossen ist.

In den Functionen der Reproduction lassen sich drei Formen oder Stufen unterscheiden; sie ist an eine bestimmte Organisations- oder Bildungssphäre gebunden, die sie nicht überschreitet, innerhalb deren sie in's Endlose fortwirkt. Was producirt und reproducirt wird, ist entweder das organische Individuum selbst oder ein Product außer ihm, welches letztere entweder ein todtes Werk (das sogenannte thierische Kunstproduct) oder ein organisches Product derselben Art, ein Individuum derselben Organisation ist.

So erscheint die Reproduction als Lebenstrieb, als Kunsttrieb, als Gattungstrieb.

Der Lebenstrieb bethätigt sich in der beständigen Selbstreproduction des Organismus. Um das Leben selbst zu unterhalten, die Irritabilität immer von neuem anzufachen, das organische Gleichgewicht beständig zu stören und wiederherzustellen, ist der beständige Stoffwechsel, die Aufnahme erregender Potenzen nothwendig, die sich nach den verschiedenen organischen Systemen, in denen der Organismus besteht, specificirt. Dies geschieht in der Nutrition und Secretion (specifische Reproduction). Daraus entsteht als nothwendige und unvermeidliche Folge, die man nicht als Zweck ansehen darf, ein Ansatz von Masse und eine Vermehrung derselben oder eine Vergrößerung des Volumens innerhalb derselben organischen Form. Diese Vermehrung ist das Wachsthum, diese Aneignung des Stoffs in der Form der Organe ist die Assimilation*).

Soll das organische Individuum nicht in's Endlose wachsen, so muß die Productionskraft über ihr Product hinausstreben und Bildungen hervorbringen außerhalb des Individuums, die, wenn sie nicht dieselbe Organisation wiederholen, nicht als organische, sondern als unorganische Producte erscheinen (wie das Gehäuse der Schalthiere, die Bienenzellen u. s. f.) von einer äußeren oder geometrischen Vollkommenheit, die jeden Zufall, jeden Irrthum ausschließt und dem Werke daher den Charakter der „Imperfectibilität" giebt. Es ist die Frage, ob diese sogenannten thierischen Kunstproducte Werke blinder Nothwendigkeit oder eines Kunsttriebes sind, der nach Vorstellungen handelt, die so vernünftig sind als ihre Werke gesetzmäßig; ob die Thiere in der Production

*) Ebendas. S. 171—178.

solcher Werke bloß als Instrumente d. h. mechanisch oder als Künstler d. h. technisch handeln, bestimmt durch eine gewisse Vernunft, gleichviel wie man dieses Analogon der Vernunft betrachten will, ob als Art oder als Grad? Bei dieser letzteren Ansicht, welche die nächstliegende und darum gewöhnliche ist, muß man eine individuelle thierische Seele voraussetzen, die, wenn auch noch so dunkel und beschränkt, gewisse geometrische Vorstellungen erzeugen und diesen gemäß handeln könnte. Dann müßte man auch den Planeten, um deren so regelmäßige Bewegungen erklären zu können, vernünftige oder vernunftähnliche Seelen zuschreiben, was man gethan hat, aber nicht mehr thut.

Da es keine Arten und Grade der Vernunft giebt, „die schlechthin *eine* und das Absolute selbst ist", so ist das thierische Kunstproduct nicht aus einer vernünftigen oder vernunftähnlichen Thierseele zu erklären, auch nicht aus thierischen Vorstellungen, da es vollkommen unverständlich ist, wie aus äußeren Reizen der Sinnesorgane Vorstellungen *entspringen* sollen. Die Erregung der Sinnesorgane durch den äußern Reiz ist nicht die Ursache der Vorstellung, sondern nur derselben coexistent. Die Vorstellungsfähigkeit steigt mit der Entwicklung und Unterscheidung der Sinnesorgane; je mannigfaltiger diese sind, um so leichter der Sinnesirrthum, um so weniger imperfectibel das Werk. Gerade aus der Vollkommenheit der thierischen Kunstwerke muß einleuchten, wie auch die Erfahrung lehrt, daß es keineswegs die individuelle Vorstellungsfähigkeit ist, von der die Production solcher Werke abhängt. Sie sind blinde Naturwirkungen, die Thiere handeln als Instrumente, also mechanisch, sie können von ihren Organen keinen anderen Gebrauch machen als eben diesen, woraus das regelmäßige Product resultirt. Die Biene bezweckt kein Sechseck, indem sie ihre Zelle gestaltet.

Aus dieser mechanischen Wirkungsart folgt aber keineswegs, daß die Thiere, wie die Cartesianer meinten, Maschinen sind, denn sie werden nicht von außen, sondern durch ihre Organisation determinirt, ihre Bewegungswerkzeuge auf diese bestimmte Art zu brauchen, „das Werkzeug und der Gebrauch sind hier eines und dasselbe"; sie handeln als Media oder Mittelglieder des allgemeinen Organismus, in den ihre Productionskraft auf das Engste verflochten ist; die thierischen Triebe, ganz besonders die Kunsttriebe, sind nur Modificationen der allgemeinen bildenden Naturkraft. „Unsere Meinung ist," sagt Schelling, indem er auf die bekannte Grundanschauung zurückkommt, „daß den Thieren kein einzelnes, eigenes und abgesondertes Leben zukomme, und wir opfern ihr individuelles Leben nur dem allgemeinen Leben der Natur auf*)."

In der Bildung ihrer sogenannten Kunstwerke steht die thierische Reproduction auf der Grenze zwischen Organismus und Mechanismus, sie handelt als Organ der allgemeinen Naturkraft, nach Gesetzen der unorganischen Natur und erzeugt demgemäß einen todten regelmäßigen Körper. Aber der Organismus soll sich produciren; er muß, wenn er sich vollendet hat, (über sein Product hinausstreben und) ein neues Product seiner Art hervorbringen d. h. seine Organisation reproduciren. Da nun alle organische Thätigkeit und Production durch jene Selbstentgegensetzung bedingt ist, die Schelling „Duplicität" nannte, so sind zur Vollendung der organischen Reproduction zwei Factoren nothwendig, beide organische, aber einander entgegengesetzte Producte, die den allgemeinen Charakter ihrer Entwicklungsstufe einzeln unvollständig, beide zusammen aber vollständig ausdrücken.

---

*) Ebendas. S. 180—191.

Ihre Einheit ist die Art der Organisation, ihr Gegensatz das Geschlecht. Jetzt erscheint das organische Bildungsvermögen als Gattungstrieb, bedingt durch die Geschlechtsdifferenz, die nothwendigen und entgegengesetzten Factoren der zu vollendenden Reproduction. Diese Begründung der Geschlechtsdifferenz nennt Schelling deren „Deduction". Der Kunsttrieb verhält sich zum Gattungstrieb, wie die unorganisch bildende Natur zur organischen: er ist die Vorstufe und in der thierischen Entwicklung der Vorbote desselben *).

Durch den Gattungsproceß werden die Bedingungen des Lebens fortwährend reproducirt und dadurch das Leben selbst, die organische Thätigkeit und Natur erhalten, während die einzelnen Organismen entstehen und vergehen. Daher sind diese in Rücksicht auf den Lebensproceß selbst, nemlich die Gattung und deren Erhaltung, bloß Mittel, die letztere ist Zweck; und da das innerste Wesen des Organismus in der Sensibilität besteht, so ist die Einheit und Erhaltung dieser organischen Kraft das eigentliche Grundthema alles Lebens: die Erhaltung der Sensibilität, die in Irritabilität übergeht, durch diese in Production und Reproduction, welche letztere, indem sie als Gattungsproceß die Bedingungen des Lebens beständig erneuert, in die Sensibilität wieder zurückgeht. In dem Leben der Gattung sind die Individuen Mittel, in dem Kreislauf der Sensibilität sind sie Leiter.

II.

Irritabilität und Galvanismus.

In dem System der organischen Kräfte erscheint die Irritabilität als das Mittelglied, in welchem die Sensibilität sich

*) Ebendas. S. 191—194.

offenbart, und durch welches sie in Production und Reproduction übergeht. „Die Irritabilität,“ sagt Schelling schon in der Schrift von der Weltseele, „ist gleichsam der Mittelpunkt, um den alle organische Kräfte sich sammeln; ihre Ursache entdecken, hieße das Geheimniß des Lebens enthüllen und den Schleier der Natur aufheben *).“ Hier müsse die Isis zu Tage treten, sobald es gelinge, an dieser Stelle den Schleier zu lüften. Und dies, glaubte Schelling, sei durch Galvanis Entdeckung geschehen, es sei bewiesen, „daß der letzte Grund der galvanischen Erscheinungen in den irritabeln Organen selbst liege **).“ Die irritabeln Organe, Nerv und Muskel, galten ihm als die galvanischen Elemente, als die entgegengesetzten Pole der Irritabilität.

Der Streit über die Erklärung des galvanischen Phänomens war noch nicht durch die voltasche Erfindung entschieden; noch schwebten die Fragen, ob die Erscheinung bloß physiologisch oder physikalisch zu verstehen sei, ob sie in einem chemischen oder elektrischen Vorgange bestehe, ob die Factoren dieser Elektricität thierische Substanzen oder bloß heterogene Körper seien, ob die Ursache der galvanischen Elektricität in der Natur der organischen Factoren, oder im Contact der heterogenen Körper gesucht werden müsse? In allen diesen Fragen war es von principieller Bedeutung, welche Art der Wirksamkeit in dem galvanischen Proceß den organischen Substanzen zukomme: ob sie die Erregungsursachen desselben seien oder nicht? Und man wird nicht zweifeln, daß Schelling, der die Wesenseigenthümlichkeit alles Lebens in die Erregbarkeit gesetzt und deren positive Ursache mit dem Lebensprincip selbst für identisch erklärt hatte, diese Frage bejahen mußte.

---

*) Weltseele. S. W. I. 2. S. 560. Nr. 5.

**) Ebendas. S. 555 Anmerkg.

Er sah im Galvanismus den offenkundigsten Beweis seiner Lebenstheorie. Nur vermöge der Erregbarkeit wird im Organismus das Gleichgewicht beständig gestört und wiederhergestellt und jene Permanenz der Processe erzeugt, worin das Leben besteht. Eine Thätigkeit, die sich selbst wiederanfacht und erneuert, ist nur durch Erregung, daher nur unter organischen Bedingungen möglich. Nun ist der Galvanismus in der geschlossenen Kette seiner Elemente eine solche beständige Thätigkeit, ein solcher Erregungsproceß, daher mehr als der bloß elektrische oder chemische Proceß, die erlöschen, sobald das gestörte Gleichgewicht ihrer (beiden entgegengesetzten) Factoren wiederhergestellt ist. Daher ist auch zur Darstellung der galvanischen Thätigkeit mehr als bloß der Gegensatz zweier Elemente (Duplicität) nöthig, es muß ein dritter Factor eintreten, durch dessen Wirksamkeit das hergestellte Gleichgewicht von neuem gestört und der Proceß wieder angefacht wird. Das ist, was Schelling die „Triplicität" im Galvanismus nannte und als die Bedingung derjenigen organischen nach außen gerichteten Thätigkeit fordert, in der die Irritabilität besteht*).

Gerade in den Jahren, als Schelling über die Weltseele schrieb und sein System entwarf, hatten zwei deutsche Naturforscher eingehende und höchst einflußreiche Untersuchungen über das Wesen des Galvanismus angestellt und in den hier schwebenden Fragen die Richtungen vorgezeichnet, welche die Naturphilosophie nahm. Der eine war J. W. Ritter mit seiner Beweisführung: „daß ein beständiger Galvanismus den Lebensproceß begleite" (1798), der andere A. von Humboldt mit seinem berühmten Werke „über die gereizte Muskel- und Nerven-

*) Entw. Dritter Hauptabschn. II. 4. S. W. I. 3. S. 163—165.

faser" (1797 und 1799). Jener hatte gezeigt, daß zur Erzeugung der galvanischen Erscheinungen drei Factoren nöthig seien, daß im thierischen Organismus Nerv, Muskel und Fluidum eine galvanische Kette bilden; dieser wollte nachgewiesen haben, daß durch das Fluidum, welches die Nerven leiten, in den Elementen der Muskelfaser eine chemische Veränderung bewirkt werde, aus der die Muskelcontraction resultire; die gegenseitige Berührung von Nerv und Muskel sei die Ursache der galvanischen Erscheinung. Daher sagte Schelling, der Zusammenhang des Galvanismus und der Irritabilität scheine durch die humboldt'schen Versuche entschieden und Galvani's große Entdeckung wieder in die Dignität eingesetzt, die ihr Volta's Scharfsinn zu rauben drohte*).

Es wurde festgestellt, daß der Galvanismus erregend wirke, daß er Reize verursache, auf die der Muskel durch Zuckungen, die Sinnesnerven durch ihre specifischen Empfindungen reagiren, daß diese sensibeln Reize als Schall und Licht (der huntersche Blitz), als Erschütterung und Wärme, als saurer und bittrer Geschmack empfunden werden; daß daher die galvanischen Wirkungen elektrischer und chemischer Art seien, daß demnach in den Gliedern der galvanischen Kette sowohl eine elektrische als chemische Differenz stattfinde. Da nun die polare Entgegensetzung in den Theilen *eines* Körpers das Wesen des Magnetismus ausmacht, so ergab sich für Schelling der Satz, der in die Grundanschauung der Naturphilosophie eingeht: daß der galvanische Proceß den magnetischen, elektrischen und chemischen in sich vereinige, daß in ihm die Einheit sowohl der magnetischen und elektrischen, als der elektrischen und chemischen Wirksamkeit enthalten sei, er selbst daher die Totalität des dynamischen Processes ausmache. Nimmt

*) Weltſ. S. W. I. 2. S. 555 Anmerkg.

man dazu, daß der Körper, in welchem der galvanische Erregungsproceß allein zu Stande kommen soll, der thierische Organismus ist, daß er die materielle Erscheinung der Irritabilität darstellt, welche das Band der Sensibilität und Reproduction, „den Mittelpunkt der organischen Kräfte" bildet, so ist einleuchtend genug, warum Schelling in dem Galvanismus das Centralphänomen der Natur sah. In ihm ist der dynamische Proceß vollendet und organisch geworden, in ihm sind die organischen Kräfte verknüpft*).

III.

Die organische Stufenfolge.

1. Das Verhältniß der Kräfte.

Aus der Vergleichung der organischen Kräfte erhellt ein dreifaches Verhältniß. Wenn der Organismus nicht empfindlich wäre, so könnte er auch nicht erregbar sein, nicht auf die Einflüsse von außen reagiren und sein beständig gestörtes Gleichgewicht beständig wiederherstellen: das ist die Abhängigkeit der Irritabilität von der Sensibilität. Aber die Thätigkeit nach außen ist die nothwendige Bedingung, worin die nach innen gerichtete erscheint und wodurch sie vermittelt wird: das ist die Abhängigkeit der Sensibilität von der Irritabilität. Wenn aber der Organismus nicht empfindlich und erregbar wäre, so würde er auch nicht in jenen beständigen Veränderungen begriffen sein, aus denen er beständig *sich selbst* wiederherstellt: das ist die Abhängigkeit der Reproduction von Sensibilität und Irritabilität. Und wenn der Organismus nicht beständig *sich selbst* reproducirte, so wäre der Stillstand der organischen Kräfte die nothwen-

*) S. oben Buch II. Cap. XI. S. 482 flgd.

dige Folge: das ist die Abhängigkeit der Sensibilität und Irritabilität von der Reproduction. Daher sind die organischen Kräfte nothwendig coexistent und in einer durchgängigen „Wechselbestimmung". Innerhalb dieses Verhältnisses besteht der Gegensatz der nach innen und nach außen gerichteten Thätigkeit, die Kräfte sind antagonistisch, die Zunahme oder das Uebergewicht auf der einen Seite ist daher nothwendig mit einer Abnahme oder einem Minus auf der entgegengesetzten verknüpft. Das System der organischen Kräfte bildet demnach eine Mannigfaltigkeit von „Proportionen". „Das Individuum," sagt Schelling, „ist nichts anderes als der sichtbare Ausdruck einer bestimmten Proportion der organischen Kräfte *)." Endlich sind die organischen Kräfte ungeachtet ihrer Coexistenz und ihres Gegensatzes einander nicht coordinirt, sondern dem Lebenszweck untergeordnet, der in der Selbstthätigkeit (der nach innen gerichteten Thätigkeit) d. h. in der Erhaltung und Steigerung der Sensibilität besteht. Demnach verhalten sich jene Kräfte, wie höhere und niedere Lebensthätigkeit, und bilden daher ein Stufensystem oder eine Stufenfolge sowohl in Rücksicht der Organe als der Lebenszustände des Individuums, als der Arten der Organisation.

2. Die Stufenfolge.

Wir haben demnach in dem einzelnen Individuum wie in der organischen Natur eine „Gradation der Kräfte", die von der Sensibilität durch die Irritabilität und Reproduction sich nach unten abstufen; wie die höhere Kraft fällt, steigt die niedere, jene verliert sich in diese, sie wird nicht vernichtet, sondern gleichsam gebunden und daher indemonstrabel. Da die Kräfte ein System

---

*) Entw. S. W. I. 3. S. 220 (Anhang).

bilden, so ist das Fallen der höheren nothwendig das Steigen der niederen und umgekehrt, beides ist eine und dieselbe Erscheinung. In diesem Sinne sagt Schelling: „die niedere Kraft ist die Erscheinung der höheren".

So ist im Grunde alles Leben Erscheinung einer Kraft in den verschiedenen Zuständen ihrer Gradation, ihrer Zu- oder Abnahme. Die verschiedenen Organisationen sind die verschiedenen Stufen dieser Erscheinung; daher im Grunde nur eine Organisation, ein Product auf verschiedenen Stufen. Und da jede dieser Stufen einen bestimmten Grad oder Entwicklungszustand der Kraft ausdrückt, an den die Wirksamkeit der Kraft gebunden und in dem sie daher auch immer gehemmt ist, so konnte Schelling sagen: jenes eine Product sei auf verschiedenen Stufen gehemmt, oder alle auf verschiedenen Stufen gehemmten Producte seien gleich einem Product. „Es ist nicht ein Product zwar, aber doch eine Kraft, die wir nur auf verschiedenen Stufen der Erscheinung gehemmt erblicken." Wir haben nicht ein Product, aber „eine Einheit der Kraft der Hervorbringung durch die ganze organische Natur". „Es wird in der Natur so viele Stufen der Organisation geben, als es verschiedene Stufen der Erscheinung jener einen Kraft giebt." „Es ist eine Organisation, die durch alle diese Stufen herab allmälig bis in die Pflanze sich verliert, und eine ununterbrochen wirkende Ursache, die von der Sensibilität des ersten Thiers an bis in die Reproductionskraft der letzten Pflanze sich verliert." Verfolgen wir diese Stufenreihe aufwärts, so steigt die Sensibilität, bis sie ihr Maximum erreicht und „nur auf dem Gipfel aller Organisation tritt sie in absoluter Unabhängigkeit von den untergeordneten Kräften als Beherrscherin des ganzen Organismus hervor*)."

*) Entw. Dritter Hauptabschn. III. S. 205 flgd. S. 203.

Wie Schelling die Stufenleiter der Organisation aus der Proportion oder „Wechselbestimmung der Sensibilität und Irritabilität, der Sensibilität und Reproduction, der Irritabilität und Productionskraft" zu deduciren sucht, geschieht in allen wesentlichen Zügen nach dem Vorbilde Kielmeyers, dessen Ideen wir ebendeßhalb vor dem Eintritt in die Naturphilosophie erörtert haben. Es genügt jetzt, darauf zurückzuweisen *).

3. Die Analogie der unorganischen und organischen Kräfte.

Die organischen Kräfte sind Zweige einer Kraft. Dasselbe gilt von den allgemeinen Naturkräften. Wenn nun das individuelle Leben die Concentration (Contraction) des allgemeinen Organismus ist, so müssen die organischen und unorganischen Kräfte Zweige oder Erscheinungsformen einer Kraft sein. Eben darin besteht die dynamische Stufenfolge in der gesammten Natur, in dieser Einsicht das Thema der ganzen Naturphilosophie **).

Die allgemeinen Kräfte und die organischen müssen daher einander verwandt oder analog sein. Jene sind Magnetismus, Elektricität, chemischer Proceß, diese Sensibilität, Irritabilität, Reproduction. Dem allgemeinen Magnetismus entspricht die Sensibilität, dem elektrischen Proceß die Irritabilität, dem chemischen die Reproduction (bildende Thätigkeit).

Polarität, wie wir den Begriff bestimmt haben — als Selbstentgegensetzung oder Entzweiung des Einen, als „Identität in der Duplicität und Duplicität in der Identität", („was anders sagt der Ausdruck Polarität?") — ist Ursache des Magnetismus und der Sensibilität. Daher die Verwandtschaft oder

*) S. oben Buch II. Cap. X. S. 473—480.

**) Entw. S. W. I. 3., S. 207.

Analogie beider. Diese Polarität ist „der allgemeine dynamische Thätigkeitsquell", daher auch der „Lebensquell in der Natur"*).

Der Irritabilität entspreche die Elektricität. Den Beweis gebe der Galvanismus, der als beständiger Strom in der Kette eine „Elektricität höherer Function" sei. Die Ursache, woraus die Analogie beider Processe hervorgehe, liege in dem Verhältniß ihrer entgegengesetzten Factoren zum Sauerstoff. In dem galvanischen Erregungsproceß bilde den dritten Factor das Blut, das durch die Respiration oxydirt und durch die Nutrition phlogistisirt werde; daher fehle in den Pflanzen, weil sie den Sauerstoff exspiriren, die Bedingung zum Galvanismus, und die Irritabilität sinke hier am tiefsten**).

Der organische Bildungsproceß ist die „höhere Potenz des chemischen", dessen Ursache das Licht ist. Daher sei das Licht in der allgemeinen Natur analog dem Bildungstriebe in der organischen. Das Licht wecke und begründe alle bildende Thätigkeit in der Welt, ja es sei diese Thätigkeit „das Werden selbst", es hebe die Scheidewand auf, welche die Körper (Sonne und Erde) auseinanderhalte, und bewirke deren wechselseitige Durchdringung. Hier eröffnet sich bei Schelling eine neue Ansicht vom Licht, auf die unverkennbar Baaders höchst anregende Schrift „von dem pythagoreischen Quadrat oder den vier Weltgegenden in der Natur" (1798) ihren Einfluß geübt hat***).

*) Entw. S. 218. 3. a.

**) Ebendas. S. 210—218.

***) Ebendas. S. 207—210. Vgl. unten Cap. XXIII. Nr. I. 2.

Einundzwanzigstes Capitel.

Gesammtresultat und neue Aufgabe.

Wir sind in der Entwicklung Schellings bis zu dem Punkte gekommen, wo die naturphilosophischen Ideen ihre systematische Ausbildung gewonnen haben, und der Uebergang zur Identitätslehre dicht bevorsteht. Die Veränderung, die dadurch eintritt, ist keineswegs ein neues oder anderes System der Naturphilosophie, sie betrifft nicht das innerhalb der letzteren gelegene Thema, sondern die Aufgabe wird umfassender gestellt, in einen weiteren Horizont gerückt und tiefer begründet. Die Grenzfragen treten in den Vordergrund, sowohl was das Verhältniß der Natur zum Geiste als die letzte Begründung der Natur selbst betrifft, Probleme, welche bis jetzt nicht unberührt, im Wesentlichen aber offen geblieben sind.

Zunächst beschäftigen uns einige Schriften, die vom Standpunkt der Naturphilosophie aus jenen Uebergang vorbereiten, sie sind zusammenfassender Art und behandeln die systematische Einrichtung und Methode der Naturphilosophie, die Lösung der Hauptaufgabe, die Grundrichtung aller naturphilosophischen Probleme. Die erste Schrift besteht in einem Rückblick auf das entworfene System und giebt sich als „Einleitung", sie hat den Vorzug nachträglicher Einleitungen, die das Thema nicht vor sich haben und suchen, sondern durch die schon gegebene Darstel-

lung beherrschen und deßhalb um so sicherer führen: „Einleitung zu seinem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie oder über den Begriff einer speculativen Physik und der innern Organisation eines Systems dieser Wissenschaft" (1799). Die zweite ist die „allgemeine Deduction des dynamischen Processes oder der Kategorien der Physik" (1800), die dritte handelt „über den wahren Begriff der Naturphilosophie und die richtige Art ihre Probleme aufzulösen" (1801).

I.
Die Entwicklung des naturphilosophischen Grundproblems.

1. Die Natur als Subject.

Wir werden nicht vermeiden können, in der folgenden retrospectiven Darstellung Bekanntes zu wiederholen, wobei nur die Formulirung neu ist, aber eben weil Schellings Formeln so viele Mißverständnisse erregt haben, ist es nothwendig, sie an ihrem richtigen Orte und dadurch im richtigen Lichte kennen zu lernen. Jede unnöthige Weiterung soll erspart bleiben. Die „Einleitung" ist der Weg, der von dem Entwurf des Systems zu der Stellung jener Aufgabe führt, die in der „Deduction des dynamischen Processes" gelöst sein will. Die Auseinandersetzung des Grundproblems der Naturphilosophie ist aus keiner schellingschen Schrift einleuchtender zu erkennen, als aus dieser Einleitung zum Entwurf.

Wie der Erfinder einer Maschine dieselbe mit völliger Klarheit durchschaut, weil er jeden Theil aus dem Ganzen, aus der Idee des Ganzen erkennt, so will der Naturphilosoph die Organisation der Natur, das innere Triebwerk, die innere Con-

struction derselben einsehen. Daher ist sein Gegenstand nicht das fertige, sondern das werdende Object, nicht das gewordene oder vorhandene Naturproduct, sondern die productive Natur, die natura naturans, die Natur nicht als Object, sondern als Subject. Seine Betrachtung ist gerichtet auf „das schlechthin Nicht-Objective in der Natur.“ Was der Erfahrung vorausgeht, die erzeugenden Bedingungen derselben bezeichnete Kant als „a priori“. Wie sich bei Kant jene transscendentalen Bedingungen zu der Erfahrung verhalten, so verhält sich bei Schelling die Natur zu den Naturerscheinungen; wie bei jenem das Object der Vernunftkritik die reine Vernunft oder die Vernunft vor aller Erfahrung, die Vernunft a priori ist, so ist bei diesem das Object der Naturphilosophie „die Natur a priori“. Und da das Wesen der Natur in ihrer erzeugenden oder productiven Thätigkeit besteht, so sagt Schelling: „die Natur ist a priori“. Sie kann daher nur speculativ erkannt werden*).

Aber die schaffende Natur liegt nicht offen vor Augen; sie ist in ihren Producten verborgen und muß daher enthüllt, die Natur muß genöthigt werden, sich in ihrer Thätigkeit zu offenbaren. Dieß geschieht im Experiment. „Jedes Experiment,“ sagt Schelling, „ist eine Frage an die Natur, auf welche zu antworten sie gezwungen wird.“ Aber das Experiment bleibt dem Zufall überlassen und tappt im Dunkeln, wenn es nicht durch eine vorausschauende Einsicht in das Wesen der productiven Natur gelenkt und beherrscht wird. „Daher ist es begreiflich, daß speculative Physik, die Seele des wahren Experiments, von jeher die Mutter aller großen Entdeckungen in der Natur gewesen ist**).“

---

*) Einleitung zu seinem Entwurf u. s. f. §. 3—4. §. 6. II. S. W. I. 3. S. 274—280.

**) Einl. §. 4. S. 276. 280.

2. Die Natur als Object.

Die Grundfrage der Naturphilosophie ist völlig analog der der Vernunftkritik und der Wissenschaftslehre. Kant stellte die Frage: „was ist Erkenntniß und wie ist sie möglich?" Fichte fragte: „was ist Selbstbewußtsein und wie ist es möglich?" Schellings Frage lautet: „was ist Natur und wie ist sie möglich?" Nun besteht das Wesen der Natur in zwei Grundbedingungen: sie ist productiv und einleuchtend (erkennbar), sie ist schaffendes Princip und Anschauungsobject; sie wäre nicht was sie ist, wenn eine dieser Bedingungen aufgehoben würde. Wie kann sie beides zugleich sein? Eben dies bedeutet die Frage: „wie ist Natur möglich?"

Setzen wir, die Natur wäre Productivität ohne Stillstand, reines Produciren (bloßes Werden), so wäre sie nicht erkennbar; sie ist es nur, wenn ihre Thätigkeit in einem Producte erscheint und objectiv wird. Setzen wir, daß ihre Thätigkeit dergestalt in ein Product übergeht, daß sie ganz darin aufgeht und sich erschöpft, so wäre ihre Productivität und damit sie selbst aufgehoben. Daher kann die Natur weder bloß productiv sein noch jemals völlig Product werden, sie muß beides in Einem sein. Die Frage heißt: wie ist diese Einheit möglich?

So viel ist einleuchtend, daß in jedem Naturproduct die Thätigkeit der Natur gehemmt erscheint, daß der Grund dieser Hemmung nur in der Natur selbst liegen kann, daher in der schaffenden Natur zwei entgegengesetzte Tendenzen enthalten sein müssen: „eine productive und antiproductive" oder eine „positive und negative Tendenz". Die Möglichkeit der Natur gründet sich daher auf diese Entzweiung innerhalb der einen mit sich identischen schaffenden Natur, auf diesen Gegensatz in der Einheit.

„Allgemeine Dualität als Princip aller Naturerklärung ist so nothwendig als der Begriff der Natur selbst.“ „Diese Duplicität läßt sich nicht weiter physikalisch ableiten, denn als Bedingung aller Natur überhaupt ist sie ein Princip aller physikalischen Erklärung, und alle physikalische Erklärung kann nur darauf gehen, alle Gegensätze, die in der Natur erscheinen, auf jenen ursprünglichen Gegensatz im Innern der Natur, der selbst nicht erscheint, zurückzuführen *).“

3. Die Natur als Entwicklungsreihe oder Metamorphose.

Setzen wir, daß jene entgegengesetzten Thätigkeiten, woraus allein ein Product hervorgehen kann, in dem letzteren sich gegenseitig völlig aufheben, so ist das Product gleich Zero und der Moment seiner Entstehung unmittelbar auch seine Vernichtung, so käme es zu keinem bestehenden Product, zu keiner Natur als Object, zu keiner wirklichen Natur. Die letztere ist erst dann möglich, wenn das Product nicht im Entstehen aufhört, sondern immer wieder entsteht d. h. sich beständig reproducirt oder selbst in's Unendliche productiv ist. Das Product muß productiv oder, was dasselbe heißt, die Productivität muß in ihm concentrirt sein, dann erst ist jene geforderte Einheit (der Productivität und des Products) wirklich vorhanden. Nun kann das Product, in welchem sich die schaffende Natur concentrirt, nur ein solches sein, das den Trieb zu unendlicher Entwicklung hat. Die Natur ist darum gleich einem Urproduct, das sich in einer unendlichen Reihe von Producten entwickelt, sie ist nur möglich als eine solche Evolution des Urproducts d. h. als eine unendliche Entwick-

*) Ebendas. §. 4. §. 6. IV. d. e. m.

lungsreihe. Jedes Product ist ein Hemmungspunkt, ein Evolutionspunkt, in jedem ist die schaffende Natur concentrirt, in jedem liegt der Keim eines Universums. „An dem großen Obelisken in Rom läßt sich die ganze Weltgeschichte demonstriren; so an jedem Naturproduct. Jedes Mineral ist ein Fragment der Geschichtsbücher der Erde. Aber was ist die Erde? Ihre Geschichte ist verflochten in die Geschichte der ganzen Natur, und so geht vom Fossil durch die ganze anorganische und organische Natur herauf bis zur Geschichte des Universums eine Kette *)."

Als Evolution kann aber die Natur nur dann erscheinen oder erkennbar (objectiv) werden, wenn sich die schaffende Thätigkeit im Product begrenzt und gestaltet. Daher muß jene unendliche Entwicklungsreihe des Urproducts gleich sein einem fortwährenden Uebergehen von Gestalt zu Gestalt, einem beständigen Formwechsel oder einer unendlichen Metamorphose. Die Entwicklungsreihe bildet Entwicklungsformen, die einander durchgängig verwandt sein müssen, denn sie stammen alle von einem Urproduct, sie haben deshalb „einen Grundtypus, der allen zu Grunde liegt, und den sie unter mannigfaltigen Abweichungen zwar, aber doch alle ausdrücken **)".

4. Die Natur als Materie oder dynamische Stufenfolge.

Jetzt heißt die Frage: wie wird die Natur als Metamorphose erkennbar? Setzen wir, daß die Natur gleich ist einem unaufhörlichen rastlosen Formwechsel, so kommt das Product nur zum Ansatz, aber nicht wirklich zu Stande, es entsteht und vergeht, um wieder zu entstehen und zu vergehen, aber es hat

*) Einl. §. 6. IV. S. 291 Anmerkg.

**) Ebendas. §. 6. IV. m. α—ε. S. 297—300.

keinen eigentlichen Bestand, es ist kein beständiges, der Anschauung und Erkenntniß einleuchtendes Product. Daher lautet die Grundfrage: wie wird das Product permanent? Wenn die Natur nicht ihre Producte fixirt, so kann sie auch nicht in ihren Producten erscheinen und also (da das Naturproduct = Erkenntnißobject ist) überhaupt keine Producte haben. „Die Naturphilosophie hat nicht das Productive der Natur zu erklären, denn wenn sie dieses nicht ursprünglich in die Natur setzt, so wird sie es nie in die Natur bringen. Zu erklären hat sie das Permanente.“ „Die Aufgabe der ganzen Wissenschaft ist, das Entstehen eines fixirten Products zu construiren *).“

Es ist nothwendig, 1) daß die Natur als Product existirt, 2) daß dieses Product sich umwandelt und seine Gestalten wechselt, 3) daß es in diesem Wechsel beharrt. Die Frage geht auf das in allem Wechsel Beharrliche. Wenn die entgegengesetzten Factoren, woraus das Product entsteht, einander dergestalt aufheben, daß alle Thätigkeit aufhört, so giebt es gar kein Product. Wenn das Uebergewicht jedes der beiden dergestalt alternirt, daß es fortwährend wechselt, so giebt es in dem Product gar keine Ruhe, gar keinen Stillstand, nichts Beharrliches. Daher müssen jene beiden Factoren sich gegenseitig (nicht etwa vernichten, wohl aber) dergestalt binden, daß ein Gleichgewicht stattfindet. In diesem Gleichgewicht ist das Product fixirt, es ruht und erscheint als das beharrliche Substrat alles Wechsels und aller Veränderung. Dieses beharrliche Substrat ist die Materie.

Nur als Materie ist die Natur erkennbar. Was vorher von der Natur als Product festgestellt wurde, gilt jetzt von der Natur als Materie. Das Product, in welches die schaffende

*) Ebendas. §. 6. IV. g. u. S. 289. 305.

Natur sich concentrirt, mußte den Trieb zu unendlicher Entwicklung haben. Die Materie ist daher nothwendig productiv, entwicklungsfähig, entwicklungskräftig; die Stufen ihrer Entwicklung sind, wie sie selbst, beharrlich oder permanent. Die Kräfte (Factoren), aus denen die Materie folgt und die ihr vorausgehen, sind transscendental. Die Kräfte (Factoren), welche in der Materie wirken und als materielle Kräfte erscheinen, sind dynamisch. Daher ist die Entwicklung der Materie gleich einer „dynamischen Stufenfolge". Diese zu erkennen ist die Aufgabe der Naturphilosophie. „Es muß gezeigt werden, wie die Productivität allmälig sich materialisirt und in immer fixirtere Producte sich verwandelt, welches dann eine dynamische Stufenfolge in der Natur geben würde, und was auch der eigentliche Gegenstand der Grundaufgabe des ganzen Systems ist*)."

II.

Differenzirung und Indifferenzirung der Materie.

1. Relative Indifferenz.

In der Feststellung des Grundproblems sind noch zwei fragliche Punkte enthalten. Was zwingt die Natur, das Gleichgewicht der Kräfte zu setzen? Dieses Gleichgewicht gesetzt, so haben wir das Product im Zustande der Ruhe, des Stillstandes; so lange das Product (die Materie) nur im Gleichgewicht der Kräfte besteht, ist es todt. Was zwingt die Materie, das Band der Kräfte zu lösen und den Proceß der Gestaltung und Entwicklung einzugehen?

Jener Gegensatz der Kräfte ist eine ursprüngliche Entzweiung der einen productiven, mit sich identischen Natur, die darum

---

*) Einl. §. 6. IV. m. S. 302.

nothwendig ihre Einheit wiederherzustellen sucht, in dieselbe zurückstrebt oder, was dasselbe heißt, darauf ausgeht, den in ihr enthaltenen Gegensatz zu indifferenziren. Die Einheit vor dem Gegensatze nennt Schelling „Identität", die Einheit, die aus demselben hervorgeht, „Indifferenz" (er ist sich in dieser Art der Bezeichnung nicht gleich geblieben). Das Streben nach dieser Indifferenz zwingt die Natur das Gleichgewicht der Kräfte zu setzen*).

Nun ist die Indifferenz bedingt und vermittelt durch den Gegensatz der Kräfte, sie ist daher an die wirksame Fortdauer desselben gebunden und wäre mit seiner Vernichtung selbst vernichtet. Daher kann in der Natur selbst die Indifferenz nie total, sondern immer nur theilweise erreicht werden, es kann in der Natur nie zu einem Product kommen, das „absolute Indifferenz" wäre. Jedes Naturproduct ist ein „relativer Indifferenzpunkt", und es muß daher eine unendliche Reihe solcher Producte geben, die ihre Einheit (absolute Indifferenz) erstreben, aber nicht erreichen, die sich gegenseitig im Gleichgewicht, darum auch in der Sonderung erhalten. Darum muß die Materie, in der das allgemeine Gleichgewicht erscheint, in Massen zerfallen, die wieder in Massen zerfallen, sie muß sich differenziren in Centralkörper und subalterne Körper, deren Theile durch ihre gemeinschaftliche Tendenz gegen den Centralkörper zusammengehalten werden. Jeder dieser Centralkörper bildet einen relativen Indifferenzpunkt, untergeordnet einem höheren Centralkörper, der auch wieder subaltern ist. „So unterhält z. B. die Sonne, weil sie nur relative Indifferenz ist, so weit ihre Wirkungssphäre reicht, den Gegensatz, welcher Bedingung der Schwere auf untergeordneten

---

*) Einl. §. 6. IV. B. S. 307. 308.

Weltkörpern ist." Wäre die Materie nur eine Masse, so wäre ihr Gleichgewicht der Tod der Natur. Sie bildet zahllose Massen, ein System derselben, näher ein Stufensystem (weiterer und engerer, höherer und niederer Affinitätssphären, wie der Entwurf sagte), deren gemeinsames Band die Gravitation ist. Nur in einer solchen Organisation des Universums ist ein Gleichgewicht der Kräfte möglich, welches den Gegensatz der Kräfte nicht tödtet, sondern erhält und selbst an die Fortdauer desselben geknüpft ist. Die Unmöglichkeit, diesen Gegensatz gänzlich aufzuheben, sichert die Unendlichkeit des Universums*).

Nur als Product, als beharrliches Product d. h. als Materie, ist die Natur erkennbar. Weil die Natur nach Indifferenzirung ihrer Gegensätze strebt, darum muß sie als Materie (Gleichgewicht der Kräfte) erscheinen. Product kann die Materie nur sein, wenn in jenem allgemeinen Gleichgewicht und durch dasselbe der wirksame Gegensatz der Kräfte erhalten bleibt. Dies ist nur möglich durch die (relative) Herrschaft der Centralkräfte d. h. im Gravitationssystem der Massen oder im Universum.

2. Der dynamische Proceß. Neue Aufgabe.

Jetzt läßt sich die Aufgabe der Naturphilosophie in ihre engsten Grenzen fassen. Da die Natur nothwendig als Materie erscheint, so ist diese das eigentliche Object der Naturphilosophie und die Frage nach der Entstehung der Materie fällt zusammen mit der Frage nach der Erkennbarkeit der Natur und gehört daher unter den transscendentalen Gesichtspunkt, der seine Aufgabe gelöst haben muß, bevor das eigentliche Thema der Naturphilosophie beginnt. Dieses Thema ist die Materie als Subject

*) Einl. §. 6. IV. B. c. S. 308—312. S. ob. Cap. XVIII. XIX.

d. h. die Production, deren Subject (nicht deren Resultat) die Materie ist: es wird gefragt nicht nach den nothwendigen Bedingungen, sondern nach den nothwendigen Functionen der Materie d. h. nach der Wirkungsart des dynamischen Processes, der aus der Materie nothwendig folgt. Darum nennt Schelling diese Functionen der Materie oder die nothwendigen Stufen des dynamischen Processes „die Kategorien der Physik" und macht deren Deduction zu seiner nächsten Aufgabe.

Das Naturproduct mußte productiv sein d. h. sich selbst reproduciren. Dies gilt jetzt von der Materie. In dieser Reproduction oder Reconstruction der Materie besteht der dynamische Proceß; „er ist nichts anderes als die zweite Construction der Materie." Die Production der Materie ist keine Naturerscheinung, da diese erst mit der Materie eintritt. Erst die Reproduction der letzteren erscheint und aus ihr allein erhellt die Production der Materie. „Was im dynamischen Proceß am Product wahrgenommen wird, geschieht jenseits des Products mit den einfachen Factoren aller Dualität." Daher ist es der dynamische Proceß, woraus die productive Natur erkannt wird, und die Construction desselben bildet deßhalb die Grundaufgabe aller Naturphilosophie. Nun enthält der dynamische Proceß verschiedene Momente oder Stufen. „So viele Stufen des dynamischen Processes es giebt, so viele Stufen giebt es in der ursprünglichen Construction der Materie." Nun besteht die Grundform alles dynamischen Processes in der Indifferenzirung der (differenzirten) Materie oder in dem Uebergange der Materie aus Differenz in Indifferenz. „Es wird daher gerade so viele Stufen des dynamischen Processes geben, als es Stufen des Ueberganges aus Differenz in Indifferenz giebt*)."

*) Einl. §. 6. IV. B. e. f. S. 315. 320—321.

Diese Stufen sind Magnetismus, Elektricität und chemischer Proceß. Diese als die nothwendigen Functionen der Materie erkennen, heißt die Construction der letzteren begreifen. Die Lösung dieser Aufgabe, welche die nächste ist, besteht daher in der „allgemeinen Deduction des dynamischen Processes". Da sie die Grundbegriffe sind, aus denen die Production der Natur einleuchtet, nennt sie Schelling die Kategorien der letzteren. „Magnetismus, Elektricität und chemischer Proceß sind die Kategorien der ursprünglichen Construction der Natur, — diese entzieht sich uns und liegt jenseits der Anschauung, jene sind das darin zurückbleibende, feststehende, fixirte, — die allgemeinen Schemata der Construction der Materie. Und um hier den Kreis in dem Punkte wieder zu schließen, von dem er anfing: wie in der organischen Natur in der Stufenfolge der Sensibilität, der Irritabilität und des Bildungstriebes in jedem Individuum das Geheimniß der Production der ganzen organischen Natur liegt, so liegt in der Stufenfolge des Magnetismus, der Elektricität und des chemischen Processes, so wie sie auch am einzelnen Körper unterschieden werden kann, das Geheimniß der Production der Natur aus sich selbst*)."

*) Ebendas. S. 321.

Zweiundzwanzigstes Capitel.

Die Kategorien der Physik.
Magnetismus, Elektricität, chemischer Proceß.

I.
Bestimmung der Aufgabe.

1. Die Einheit des Transscendentalen und Dynamischen.

Man wird in dem bisherigen Entwicklungsgange der Naturphilosophie bemerkt haben, wie jener transscendentale Charakter, der ihre Anlage ausmacht, immer deutlicher hervortritt. Schon die erste Construction der Materie, die Schelling in seinen Ideen versuchte, hatte dargethan, daß die Grundbedingungen, woraus die Materie folgt, Anschauungen seien*); die in der Materie wirksamen Bedingungen sind Kräfte. Was jenseits der Materie Anschauung ist, erscheint diesseits der Materie als Kraft; was dort im transscendentalen Sinne gilt, das gilt hier im dynamischen. Das transcendentale und dynamische Princip sind im Wesen identisch; jenes bedingt die Materie, dieses ist durch die Materie bedingt. Um Schelling's Naturphilosophie und die Aufgaben, zu denen sie fortschreitet, aus ihrem innersten Grunde zu

*) Vgl. oben Buch II. Cap. XIV. S. 512 flgd. S. 515—517.

verstehen, ist es von der größten Wichtigkeit, diese Identität in's Auge zu fassen und festzuhalten. Es ist der Punkt, in dem jenes Licht aufgeht, das der Naturphilosophie den Weg in das Identitätssystem zeigt und erleuchtet.

Weil die transscendentalen und dynamischen Factoren der Materie dieselben sind, darum sind auch die transscendentale und dynamische Erklärungsart im Grunde identisch, darum kann aus der Materie die Construction oder Entstehung derselben erkannt werden, d. h. sie ist dynamisch erkennbar. Das ist der Grundgedanke und das eigentliche Thema jener Abhandlung, die auf der Grenze der Naturphilosophie und Identitätslehre steht: „Allgemeine Deduction des dynamischen Processes oder der Kategorien der Physik." Etwas transscendental erklären heißt dasselbe herleiten aus den Bedingungen der Erkenntniß, etwas dynamisch erklären heißt dasselbe herleiten aus den Bedingungen der Construction der Materie. Schelling selbst hat am Schluß seiner Abhandlung diesen Grundgedanken auf das Klarste ausgesprochen. „Das Dynamische ist für die Physik eben das, was das Transscendentale für die Philosophie ist, und dynamisch erklären heißt in der Physik eben das, was transscendental erklären in der Philosophie heißt. Eine Erscheinung wird dynamisch erklärt heißt ebensoviel als: sie wird aus den ursprünglichen Bedingungen der Construction der Materie überhaupt erklärt; es bedarf also zu ihrer Erklärung außer jenen allgemeinen Gründen keiner besonderen erdichteten Ursachen z. B. einzelner Materien. Alle dynamischen Bewegungen haben ihren letzten Grund im Subject der Natur selbst, nämlich in den Kräften, deren bloßes Gerüste die sichtbare Welt ist*)."

---

*) Allgem. Deduction des dynamischen Processes u. s. f. §. 63. S. W. I. 4. S. 75 flgd.

Die transscendentalen Principien waren die unendliche oder schrankenlose und die ihr entgegengesetzte Thätigkeit der Anschauung, deren gemeinsames Product das raumerfüllende Object (Materie) ist; die dynamischen Principien sind die expansive und attractive (retardirende) Kraft, die innerhalb der Materie ihren Gegensatz sowohl setzen als aufheben d. h. die Materie differenziren und indifferenziren. Eben darin besteht der dynamische Proceß.

2. Die Form des dynamischen Processes.

Es ist schon gesagt, daß es so viele Momente oder Stufen (Potenzen) des dynamischen Processes geben müsse als Uebergänge aus der Differenz in die Indifferenz. Nicht als ob diese Momente, welche die Natur durchläuft, zeitlich unterschieden wären, sie sind in der Natur dynamisch oder metaphysisch gegründet, daher sind sie zugleich und werden als Reihenfolge nur in der Erkenntniß oder Construction unterschieden, die nothwendig genetisch verfährt. Sie sind nicht Perioden, sondern „Kategorien"*).

Dieser logische Unterschied ist im voraus einleuchtend. So viele differente Zustände es giebt, so viele Arten oder Stufen des Ueberganges in die Indifferenz, so viele Arten oder Stufen des dynamischen Processes. Nun ist die Differenz eine dreifache: sie besteht entweder zwischen den einfachen in jedem Körper wirksamen Factoren (Kräften) oder zwischen den Producten d. h. den verschiedenen Körpern, diese letzteren sind einander entgegengesetzt entweder als Factoren, so daß der Körper A den einen, der Körper B den entgegengesetzten Factor darstellt, oder als Producte, so daß jeder beide Factoren enthält, aber in A der eine, in B

*) Ebendas. §. 30. S. 25 flgd.

der entgegengesetzte Factor das absolute Uebergewicht hat. Im ersten Fall besteht die Indifferenz, in welche der Uebergang stattfindet, in der Aufhebung des Gegensatzes d. h. im Indifferenzpunkt, im zweiten im relativen Gleichgewicht der Körper d. h. in der Ausgleichung des Gegensatzes, im dritten in der gegenseitigen Durchdringung der Körper d. h. in der Bildung eines neuen Products. Die erste Form ist der Magnetismus, die zweite die Elektricität, die dritte der chemische Proceß. Im Magnetismus herrscht die Differenz bloß der Kräfte (Factoren), „die reine Differenz", „die Differenz in der ersten Potenz", im elektrischen und chemischen Proceß herrscht die Differenz der Körper, aber dort kommt es nur zum relativen Gleichgewicht, die Körper bleiben different; hier kommt es zum absoluten Gleichgewicht, zur gegenseitigen Durchdringung, zur wirklichen Indifferenz. Im chemischen Proceß verhalten sich die Körper, wie im Magnetismus die Kräfte (Factoren). So bewegt sich der dynamische Proceß vom Indifferenzpunkt, den er im Magnetismus erreicht, durch das relative Gleichgewicht (vorübergehende Indifferenz) der Körper im elektrischen Proceß zu der indifferenten Materie, die der chemische Proceß producirt*). Wir sehen die Raumerfüllung entstehen vom Punkt bis zum Körper*).

II.

Die Genesis der Raumerfüllung.

1. Der Magnetismus als Function der Materie.

(Die Länge.)

Es ist nicht genug zu behaupten, daß die Materie das raumerfüllende Object sei; die Naturphilosophie frägt: wie entsteht

---

*) Einl. z. Entwurf. §. 6. IV. B. e. S. 314—321.

dieses Object? Die Construction der Materie bedeutet die Genesis der Raumerfüllung, und da diese in den drei Dimensionen der Länge, Breite und Tiefe geschieht, so wird gefragt: welche Function der Materie bedingt jede dieser drei Dimensionen? Die Auflösung dieser Frage aus der Einsicht in die Wirksamkeit der beiden entgegengesetzten Kräfte der Expansion und Attraction ist gleichbedeutend mit der „Deduction des dynamischen Processes *)."

Wenn jede der beiden Kräfte völlig unabhängig und für sich allein wirkte, so wäre, wie schon Kant gezeigt, das Product der Expansion der unendliche Raum, das der Attraction der mathematische Punkt, es käme dann zu keiner Dimension, zu keiner wirklichen Raumerfüllung. Die letztere fordert das Zusammenwirken der Kräfte, ihre Vereinigung in demselben Subject, ihre wirkliche Entgegensetzung. Nur in der Vereinigung der Kräfte besteht deren Gegensatz. Wenn die eine Kraft von A nach B, die andere umgekehrt von B nach A wirkt, so können beide expansiv sein; dann sind nur die Richtungen entgegengesetzt, nicht die Kräfte. Wenn aber von demselben Punkt aus beide Kräfte wirken (die eine centrifugal, die andere centripetal), so leuchtet ein, daß sie einander völlig entgegengesetzt sind, daß die eine expansiv, die andere attractiv, jene positiv, diese negativ sein muß. Nur aus einem solchen Gegensatz, aus einer solchen Entzweiung der Kräfte in einem und demselben Subject ist die Raumerfüllung zu erklären **).

Die erste Kraft wirkt von dem Punkt A aus nach allen Richtungen d. h. expansiv, die zweite wirkt von demselben Punkt aus, die erste einschränkend d. h. attractiv; sie wirkt von A aus

*) Allg. Deduction des dyn. Pr. §. 4. §. 30.

**) Ebendas. §. 6.

in der Richtung nach A, also wirkt sie nothwendig in die Ferne, in jede Ferne, auf jeden von A entfernten Punkt, gleichviel wie groß oder klein der Zwischenraum ist. Zwischen zwei Punkten A und B von beliebiger Entfernung liegt ein Raumgebiet, welches die beiden Kräfte von A aus in gerader, aber entgegengesetzter Richtung beschreiben. Da die zweite Kraft die erste einschränkt, so setzt sie die Wirksamkeit derselben voraus, daher muß in einem Theil jenes Raumgebiets die expansive vorherrschen; da die zweite Kraft von A aus nur in die Ferne wirken kann, so hat ihre Wirksamkeit im Punkte A selbst noch kein Object, daher wird in diesem Punkte die expansive allein herrschen; da aber unter der Herrschaft dieser Kraft die zweite zu wirken beginnt und mit der zunehmenden Entfernung von A wächst, so muß innerhalb des Raumgebiets zwischen A und B ein Punkt kommen, wo beide Kräfte einander das Gleichgewicht halten und sich aufheben. In diesem Punkt herrscht und wirkt keine von beiden, jenseits dieses Punktes beginnt das Uebergewicht der zweiten Kraft und wächst, bis im Punkt B die expansive zu wirken aufhört; in diesem Punkt herrscht die zweite (negative) Kraft allein. Es giebt demnach in dem Raumgebiet AB einen Punkt A, in dem die positive Kraft allein herrscht, einen Punkt B, in dem die negative Kraft allein herrscht, und zwischen beiden in der Mitte den Indifferenz- oder Nullpunkt C. Zwischen A und B ist das Uebergewicht der positiven Kraft in stetiger Abnahme, zwischen C und B das der negativen in stetiger Zunahme.

Das Product beider Kräfte ist demnach die Linie oder die reine Dimension der Länge. Sie ist bestimmt durch die drei Punkte: den positiven Pol, den negativen und den Indifferenzpunkt. Diese drei Punkte constituiren den Magnetismus. Daraus folgt, „daß die Länge in der Natur überhaupt nur unter

der Form des Magnetismus existiren kann oder daß der Magnetismus das Bedingende der Länge in der Construction der Materie ist*)".

Wenn aber der Magnetismus das erste Moment der wirklichen Raumerfüllung ausmacht, so ist dadurch bewiesen, daß er keine vereinzelte Naturerscheinung ist, sondern „eine allgemeine Function der Materie." Wie er die Dimension der Länge bewirkt, so wirkt er auch nur in dieser Dimension, er sucht in dem leitenden Körper die Länge, er wird nur von der Länge geleitet, er wirkt nicht im Verhältniß der Masse, die Zunahme der Kraft geschieht im Verhältniß der Länge. Dafür sprechen Brugmans, Bernoullis, Coulombs Versuche, denen Schelling eine goethesche Beobachtung zugesellt**).

2. Die Elektricität als Function der Materie.
(Die Breite.)

Im Magnetismus bindet der Indifferenzpunkt die beiden Kräfte aneinander und hält sie im Gleichgewicht, von hier aus wirken sie in entgegengesetzter Richtung und fliehen sich in's Unendliche. Daher bedingt der Magnetismus durch den Indifferenzpunkt die Linie oder die reine Dimension der Länge. „Die beiden Pole des Magnets repräsentiren uns die beiden ursprünglichen Kräfte, welche hier zwar bereits anfangen sich zu fliehen und an entgegengesetzten Punkten zu zeigen, doch aber noch in einem und demselben Individuum vereinigt bleiben***)."

Wird der Indifferenzpunkt aufgehoben und damit das Band der Kräfte gelöst, so werden diese wirklich getrennt und erscheinen

*) Ebendas. §§. 8—13.
**) Ebendas. §§. 14. 15. §. 21, a.
***) Ebendas. §. 15.

an zwei verschiedene Individuen vertheilt (die Linie ACB wird differenzirt in die beiden Linien AC und CB). Im Indifferenzpunkt waren die beiden in entgegengesetzten Richtungen wirksamen Kräfte vereinigt, eben dadurch wurde in der Natur die Linie oder die bloße Dimension der Länge constituirt. Jetzt wirken die Kräfte in der Trennung; daher kann ihr Product nicht mehr bloß die Linie (Länge) sein.

Jetzt wirkt jede der beiden Kräfte nicht mehr in einer bestimmten Richtung, da die Bedingung derselben aufgehoben ist, sondern nach allen. Die negative Kraft wirkt nach allen Richtungen der positiven entgegen. Die expansive Kraft wirkt in verschiedenen Richtungen (Linien), die von demselben Punkt aus divergiren, die attractive wirkt in verschiedenen (jenen entgegengesetzten) Richtungen, die in demselben Punkt convergiren, beide Kräfte beschreiben Winkel, sie wirken daher in der Breite oder als Flächenkräfte. „Dieser Moment in der Construction der Materie, durch welchen zu der ersten Dimension die zweite hinzukommt, ist in der Natur durch die Elektricität bezeichnet.“ Der ganze Unterschied zwischen Magnetismus und Elektricität beruht darauf, daß der Gegensatz, der im ersten Moment noch als vereinigt in einem und demselben identischen Subject erscheint, in diesem als an zwei verschiedene Individuen vertheilt erscheint*).

Als Flächenkraft ist die Elektricität, wie der Magnetismus, eine allgemeine Function der Materie, es giebt daher keine besondere elektrische Materie. Daß aber die Elektricität nicht bloß in der Länge, sondern in Länge und Breite, aber auch bloß in diesen beiden Dimensionen wirke, daß sie die ganze Ober-

*) Ebendas. §§. 16—20.

fläche des Körpers afficire, aber nicht in das Innere desselben eindringe, sei durch Coulombs Untersuchungen bewiesen *).

Aus der Trennung der Kräfte als der Bedingung des elektrischen Processes folgt der Gegensatz der elektrischen Zustände und Wirkungsarten (positive und negative Elektricität). Da die Elektricität allgemeine Function der Materie ist, so ist sie in jedem Körper enthalten, aber sie tritt nicht hervor, so lange die beiden Kräfte gebunden oder im Gleichgewicht sind. Daher wird die Elektricität nicht erzeugt, sondern geweckt oder erregt, sie wird dem Körper im unelektrischen Zustande nicht mitgetheilt, sondern durch Störung des elektrischen Gleichgewichts in ihm vertheilt. Setzen wir zwei Körper A und B, der erste sei im positiv elektrischen Zustande und repräsentire ausschließend den positiven Factor, der andere sei im elektrischen Gleichgewicht, also im unelektrischen Zustande, so besteht zwischen beiden der Gegensatz von Uebergewicht und Gleichgewicht, also eine Differenz, die nach Ausgleichung (wechselseitiger Indifferenzirung) strebt. Wenn beide Körper sich berühren, so folgt die wechselseitige Herstellung des Gleichgewichts; wenn sie sich nicht berühren, so folgt die Tendenz zur Berührung, die wechselseitige Anziehung. In dem Körper B wird das Gleichgewicht gestört, die gebundenen Kräfte werden getrennt und fliehen einander, die negative bewegt sich in der Richtung des positiven Körpers, die positive in der entgegengesetzten. So vertheilen sich im Körper B die elektrischen Kräfte nach entgegengesetzten Richtungen. Jetzt verhält sich dieser Körper, wie der Magnet; die Elektricität sucht, wie der Magnetismus, die Länge; die Form des Körpers übt daher einen Einfluß auf die elektrische Wirkung, so erkläre sich die Wirkung der

*) Ebendas. §§. 21—23.

Spitzen auf Elektricität, die Ausstrahlung jener kegelförmigen Feuerpinsel aus der Gestalt des zugespitzten Körpers, worin „die reinen Wirkungslinien der Elektricität" erscheinen. Schon Coulomb hatte gesagt, daß die Erklärung dieser Erscheinung gewissermaßen als Probe einer Theorie der Elektricität könne angesehen werden*).

Da die elektrische Anziehung nur begründet ist in der Tendenz auf das herzustellende Gleichgewicht, so folgt aus dem hergestellten Gleichgewicht nothwendig die Zurückstoßung, daher ist die letztere nicht Wirkung der zurückstoßenden (positiven) Kraft, sonst würden negative Elektricitäten einander nicht abstoßen**).

3. Die Schwere und der chemische Proceß.
(Die wirkliche Raumerfüllung.)

Es handelt sich noch darum, das dritte Moment der Raumerfüllung in der Construction der Materie zu begründen, den wirklichen raumerfüllenden Körper: geometrisch ausgedrückt (nicht, wie Schelling sagt, die Fläche in der zweiten, sondern) die Linie in der dritten Potenz, das Product der Linie und Fläche; dynamisch ausgedrückt, die Synthese des Magnetismus und der Elektricität, die Vereinigung dieser beiden Momente in einem dritten, worin die beiden entgegengesetzten Factoren zugleich getrennt sind, wie in der Elektricität, und vereinigt, wie im Magnetismus***).

Der geometrische Körper begrenzt, der wirkliche Körper erfüllt den Raum und macht denselben undurchdringlich. Eine solche bestimmte Raumerfüllung kann nur dadurch zu Stande

*) Ebendas. §§. 24—27.

**) Ebendas. §§. 28. 29.

***) Ebendas. §§. 33. 34.

kommen, daß die repulsive Kraft eingeschränkt wird durch einen gewissen Grad der attractiven. Ein solcher Grad enthält selbst eine Einschränkung der attractiven Kraft, und da der Grund dieser Einschränkung, von dem die reale Raumerfüllung abhängt, in keiner der beiden Kräfte gesucht werden kann, so liegt in diesem Punkt das aufzulösende Problem. Jede Raumerfüllung hat ihren Grad oder ihr Maß. Dieses Maß besteht eben darin, daß die repulsive Kraft eingeschränkt wird durch die selbst eingeschränkte attractive. Kant hat in seiner Dynamik die graduelle Raumerfüllung gefordert, aber nicht abgeleitet und nicht ableiten können, da er die Materie zugleich als Product und Subject (Träger) der Kräfte ansah*).

Zur realen Raumerfüllung gehört, daß in jedem Punkte des Raumes beide Kräfte vereinigt wirken, ohne sich aufzuheben. Wenn sie sich aufheben, ist ihre Vereinigung unwirksam. Also wird die wirksame Vereinigung beider Kräfte gefordert. Diese Forderung kann nur erfüllt werden durch eine dritte vereinigende oder synthetische Kraft, die (nicht bloß in der Linie oder Fläche, sondern) in jedem Punkte des Raumes wirkt, d. h. den Raum durchdringt und eben deßhalb, weil sie in jedem Punkte die entgegengesetzten Kräfte nicht aufhebt, sondern verknüpft, undurchdringlich macht oder erfüllt**).

Diese die entgegengesetzten Factoren voraussetzende und verknüpfende Kraft darf als solche mit keiner der beiden Kräfte identificirt werden, sie kann, als deren Band, ihren Grund nicht in einem der entzweiten Factoren, sondern nur in der Identität oder Einheit der Natur („in der construirenden Thätigkeit") selbst haben. Es ist „das Ursprüngliche in der Natur oder vielmehr

*) Ebendas. §§. 31. 32. 35.

**) Ebendas. §. 35.

die Natur selbst", die hier als Kraft erscheint und wirkt, nicht wie sie dem ursprünglichen Gegensatz vorausgeht, sondern denselben beherrscht und vereinigt. Daher ist diese allgemeine und umfassende Kraft nicht als einfache, sondern als zusammengesetzte (synthetische) zu verstehen*).

Diese die Repulsion und Attraction zusammenfassende, den Raum durchdringende und in jedem Punkt erfüllende Kraft ist die Schwere; sie ist die Bedingung, vermöge deren die Materie als Masse erscheint. Sie wirkt durch jeden Massentheil, daher den Massen proportional, sie bedingt jedes einzelne raumerfüllende Product, daher wirkt sie in allen, in der Verkettung der gesammten Materie; ihr Product ist keine vereinzelte Masse, sondern die Totalität aller: die wechselseitige Massenanziehung oder Gravitation.

Will man die Schwere durch eine der beiden entgegengesetzten Kräfte ausdrücken, so kann es nur diejenige sein, welche die Repulsion einschränkt und dadurch schwer macht, d. h. die Attraction; sie erscheint in ihrer Wirkung als Attraction, aber als Attraction der Massen. Die Attraction als solche macht keine Masse; daher ist zwischen Attraction und Schwere wohl zu unterscheiden und die Schwerkraft keineswegs mit Newton der ursprünglichen Attractivkraft gleichzusetzen. Nicht aus der Attraction folgt die Schwere, sondern aus der Schwere folgt jene durchgängige Wechselwirkung der Massen, jene „Verkettung aller Materie", wodurch in jedem einzelnen Product der die Repulsion einschränkende Grad der Attraction bestimmt wird. Eben dieses Moment, von dem das Maß der Raumerfüllung abhängt, war zu begründen**).

*) Ebendas. §. 36. 37. §. 39 Anmerkg. Vgl. Fr. v. Baader über das pythagoreische Quadrat. S. W. Hauptabth. I. Bd. 3. S. 258.

**) Allg. Ded. §. 32. §. 37—39 Anmerkg.

Die Körper unterscheiden sich demnach durch die Intensitäten ihrer Raumerfüllung d. h. durch den Grad der Einschränkung ihrer Repulsivkraft. Dieselben Quantitäten repulsiver Kraft können dargestellt sein in ungleichen Volumina, verschiedene Quantitäten in gleichen. Dasselbe Quantum der Repulsivkraft, dargestellt im kleineren Volumen, verdichtet den Körper und macht ihn specifisch schwerer. Daher folgt aus den verschiedenen Graden der Attractivkraft innerhalb der Körper die Differenz der Dichtigkeiten und specifischen Gewichte, womit aber keineswegs die Qualitätsunterschiede der Materie erschöpft sind. Nun ist in jedem Körper der bestimmte Grad seiner Attractivkraft, von dem die Intensität seiner Raumerfüllung (specifisches Gewicht und Dichtigkeit) abhängt, in der Verkettung und Wechselwirkung aller Materie bedingt, also ein von außen bewirkter, daher erzwungener Zustand, den der Körper zu verändern strebt und, sobald seine äußeren Verhältnisse gegen andere Körper sich ändern, auch wirklich verläßt*).

Die Schwere bedingt das dritte Moment in der Construction der Materie, die wirkliche Raumerfüllung, die dritte Dimension. Es muß innerhalb der Materie einen Proceß geben, der dieses dritte Moment in der Construction der Materie reproducirt, einen Proceß, in dem mit den Körpern geschieht, was vermöge der Schwere mit den Kräften geschieht. Vermöge der Schwere werden die entgegengesetzten Kräfte dergestalt vereinigt, daß sie den Raum bis in seine unendlich kleinen Theile gemeinsam erfüllen. Der Proceß, in welchem verschiedene Körper sich wechselseitig dergestalt durchdringen, daß sie einen gemeinsamen Raum erfüllen oder zur Darstellung einer gemeinschaftlichen Raumerfüllung gelangen, ist der chemische. Wie sich der Magnetismus zum ersten Moment in der Construction der Materie verhält und die

*) Ebendas. §. 40.

Elektricität zum zweiten, so verhält sich der chemische Proceß zum dritten*). Wie die dritte Dimension die beiden ersten in sich enthält, so der chemische Proceß den Magnetismus und die Elektricität. Wie die drei Dimensionen eine Stufenfolge (Potenzen) bilden, so auch die drei Formen des dynamischen Processes. Wenn der Magnetismus Flächenkraft wird, geht er in Elektricität über; wenn die elektrische Kraft eine durchdringende wird, geht sie in chemische Kraft über. „Man kann es also jetzt als einen bewiesenen Satz vortragen, daß es eine und dieselbe Ursache ist, welche alle diese Erscheinungen hervorbringt, nur daß diese durch verschiedene Determinationen auch verschiedener Wirkungen fähig wird. Was bis jetzt bloße Ahnung, ja bloße Hoffnung war, endlich alle diese Erscheinungen auf eine gemeinschaftliche Theorie zurückführen zu können, strahlt uns jetzt als Gewißheit entgegen, und wir haben Grund zu erwarten, daß die Natur, nachdem wir diesen allgemeinen Schlüssel gefunden haben, uns allmälig auch das Geheimniß ihrer einzelnen Operationen und der einzelnen Erscheinungen, welche den chemischen Proceß begleiten und welche doch alle nur Modificationen einer Grunderscheinung sind, aufschließen werde. Man wird von jetzt an genauer aufmerken und wirkliche Experimente anstellen über die Spuren des magnetischen Moments im chemischen Proceß, die freilich, da dieser Moment der am schnellsten vorübergehende ist, die schwächsten und unmerklichsten sein werden." „Man wird bei dem chemischen Processe z. B. den die Wasserzersetzung begleitenden elektrischen Erscheinungen genauer verweilen und endlich vielleicht selbst die Uebergänge einer und derselben Kraft erst in eine Flächen- und endlich in eine durchdringende Kraft unterscheiden können**)."

---

*) Ebendas. §. 41—42.

**) Ebendas. §. 45.

Dreiundzwanzigstes Capitel.

Das Licht und die Qualitätsunterschiede der Materie.

I.

Bestimmung der Aufgabe.

1. Processe erster und zweiter Ordnung.

Da die productive Natur uns nur aus dem beharrlichen Naturproduct d. h. aus der Materie einleuchtet, so kann die Production der letzteren nicht als solche, sondern nur aus ihrer Reproduction d. h. aus dem dynamischen Proceß erkannt werden. Die Entstehung der Materie, die ursprüngliche Genesis der Raumerfüllung nennt Schelling den „Proceß erster Ordnung" oder die „productive Natur in der ersten Potenz", die Reproduction der Materie (den dynamischen Proceß) dagegen den „Proceß zweiter Ordnung" oder die „productive Natur in der zweiten Potenz". Was dort Bedingung zur Materie oder Moment in deren Construction war, erscheint hier als Function der Materie oder als Moment in deren Reconstruction. Die Momente der ersten Ordnung liegen außerhalb der Erfahrung oder der sichtbaren Natur, ausgenommen das dritte, worin sich die Materie vollendet: der Proceß der Schwere, der sich durch sein Phänomen bis in die Sphäre der Erfahrung erstreckt. Die Mo-

mente der zweiten Ordnung durchläuft die Natur vor unseren Augen*).

Da die specifischen Attractivkräfte der Körper durch die Schwere bestimmt sind, welche selbst in den Proceß erster Ordnung gehört, so gelten Dichtigkeit und specifisches Gewicht als „Eigenschaften erster Potenz". Es giebt andere davon unabhängige Qualitäten der Materie, die von dem Proceß zweiter Ordnung abhängen und deßhalb „Eigenschaften der zweiten Potenz" heißen. Sie folgen sämmtlich aus den Functionen der Materie oder aus den verschiedenen Verhältnissen der Körper zum Magnetismus, zur Elektricität und zum chemischen Proceß; daher können sie auch magnetische, elektrische, chemische Eigenschaften genannt werden. Das sind die Qualitätsunterschiede der Materie, um deren Ableitung es sich handelt. Eben diese Aufgabe hatte Kant aus den Principien seiner Dynamik weder gelöst noch zu lösen vermocht**).

2. Das Licht.

Gefordert wird die Ableitung der besonderen Bestimmungen der Materie aus dem dynamischen Proceß. In dieser Stellung der Aufgabe ist schon „das allgemeine Princip einer Construction der Qualitätsunterschiede" bezeichnet. Indessen ist zur Lösung dieser Aufgabe erst eine Grundbedingung festzustellen, die bis jetzt noch den Charakter einer Voraussetzung trägt. Es ist dargethan, daß die productive Natur nur aus der Materie erkennbar sei; es ist vorausgesetzt, daß die Materie von sich aus einleuchte. Die Bedingungen zur Materie haben diesen einleuchtenden Charakter nicht, die Functionen der Materie setzen ihn voraus. Daher ent-

*) Ebendas. §. 41.

**) Ebendas. §. 47.

steht hier die Frage: *was macht die Materie einleuchtend oder phänomenal?* Wäre die Materie kein Product, sondern etwas ursprünglich Gegebenes, darum Unauflösliches und Unerkennbares, so bliebe sie dunkel, und die obige Frage wäre nicht zu stellen, geschweige zu lösen.

Nur weil die Materie *Product* ist, kann sie überhaupt einleuchtend sein; nur wenn sie auf einer Construction beruht oder aus einer construirenden Thätigkeit hervorgeht, ist sie Product; sie ist daher einleuchtendes Product nur dann, wenn diese „construirende Thätigkeit" selbst einleuchtet. Nun wird alle ursprüngliche Production der Natur nur erkannt aus der Reproduction, aus einem Proceß zweiter Ordnung. Daher heißt die Frage: in welcher Erscheinung reproducirt die Natur ihre construirende Thätigkeit? Und da diese in der Raumerfüllung besteht, so wird gefragt: wie erscheint die Natur als *raumerfüllende Thätigkeit?* Wie macht sie als solche sich einleuchtend?

Diese Erscheinung muß in der Construction der Materie dem dritten (raumerfüllenden) Moment entsprechen, welches alle drei Dimensionen umfaßt. Dieses dritte Moment war die *Schwere*, die zwar erscheint, aber nur als Masse, als raumerfüllendes *Product* erscheint, nicht als raumerfüllende *Thätigkeit.* In dem Product ist die Thätigkeit gefesselt und verschlossen, daher kann in der Schwere selbst die raumerfüllende Thätigkeit als solche nicht erscheinen, vielmehr wird sich die Erscheinung derselben zu der Schwere so verhalten müssen, wie die reine Thätigkeit zu dem fixirten Product. Sie wird der Schwere entgegengesetzt sein, also als das Gegentheil der Schwere erscheinen, sie wird wie diese den Raum durchdringen, ohne ihn wie diese undurchdringlich zu machen oder als Masse zu erfüllen. Sie

wird daher den Raum nach allen drei Dimensionen nur „beschreiben“ und als Gegentheil der schweren Masse, der raumerfüllenden Materie selbst nicht materiell sein. Wenn vermöge der Schwere die Repulsion durch die Attraction gefesselt wurde, so wird hier das Band der Kräfte gelöst und die Repulsion erscheint in ihrer Freiheit. Diese Erscheinung ist das Licht*).

Der Schwerkraft tritt die Lichtkraft entgegen als „die construirende Kraft der zweiten Potenz“ d. h. als die Reproduction der productiven Thätigkeit. Ohne eine solche Reproduction gäbe es in der Natur kein fortwährendes Bilden und Umbilden der Producte, keine Entwicklung, kein Leben. Daher jene von Schelling geltend gemachte Analogie zwischen dem Licht und der Bildungskraft. Wo Producte aufgelöst und gebildet werden, wie im chemischen Proceß; wo das Product sich selbst reproducirt, wie im Leben, da ist das Licht thätig. Hier ist die Grundbedingung jener beständigen und sich steigernden Selbstproduction, die das Wesen der Natur und deren Erkennbarkeit ausmacht. Ihre Selbstproduction vollendet sich in der Selbsterkenntniß. Alles wirkliche Erkennen besteht ja darin, daß die Entstehung der Dinge reconstruirt, die schaffende Natur reproducirt wird. Was im Lichte beginnt, vollendet sich im Denken. „Wenn die Natur einmal zum Produciren des Producirens geht, so ist ihr in dieser Richtung keine Grenze mehr zu setzen, sie wird auch dieses Reproduciren wieder reproduciren können, und es ist nicht zu verwundern, wenn selbst das Denken nur der letzte Ausbruch von dem ist, wozu das Licht den Anfang gemacht hat**).“ So sagt Schelling an einem andern Ort gegen Eschenmayer: „der Impuls der Spontaneität fällt noch in die Sphäre der Natur

*) Ebendas. §. 43.

**) Ebendas. §. 45.

selbst, es ist das Licht, der Sinn der Natur, mit welchem sie in ihr begrenztes Inneres sieht, und der die im Product gefesselte ideale Thätigkeit der construirenden zu entreißen sucht. Wie jene der Tag, so ist diese (die construirende) die Nacht, jene das Ich, diese das Nicht-Ich der Natur selbst*)."

Von jeher hat der Instinct der Sprache das Denken mit dem Lichte, die Erkenntnißvorgänge mit Lichtvorgängen verglichen und von Klarheit der Vorstellungen, Erleuchtung des Geistes u. s. f. geredet. Dem liegt eine tiefe Wahrheit zu Grunde. Die Naturphilosophie macht aus dem Gleichniß Ernst, sie sieht in dem Licht nicht bloß ein Sinnbild, sondern eine Vorbildung und Vorstufe des Denkens, den ersten Ausdruck der Idealität, den Uract der Geistesthätigkeit, den Anfang des Erkenntnißprocesses, der das Thema der Weltentwicklung ausmacht. Alles Erkennen ist Reproduction. Setze als die Bedingung, aus der die Reproduction hervorgeht oder frei wird, nichts anderes als die schwere Materie, und die Erscheinungsform jener Kraft kann keine andere sein als das Licht; setze als die Bedingung, woraus das Licht sich von neuem entbindet, den Organismus in seiner höchsten Entwicklung, und die Form, in der jetzt die construirende Thätigkeit aufgeht, ist der Intellect. Wie sich auf der ersten Stufe der erkennbaren Naturproduction das Licht zur Schwere verhält, so verhält sich auf der höchsten der Geist zum Leben. In dieser Anschauung liegt eine sehr bedeutsame und fortwirkende Wendung der Naturphilosophie. Wir haben in Schellings Entwicklung schon den Moment vor uns, von dem er sagt: „als mir das Licht in der Philosophie aufging"!

---

*) Ueber den wahren Begriff der Naturphilosophie u. s. f. S. W. I. 4. S. 103.

II.

Die Qualitätsunterschiede.

1. Wärme und Cohäsion.

Wenn die Natur nicht ihre productive oder construirende Thätigkeit als solche reproducirt, so kann es überhaupt keinen dynamischen Proceß, also auch keine Qualitätsunterschiede der Materie geben: daher ist das Licht die zureichende und allgemeine Ursache der letzteren. Da der Proceß der zweiten Ordnung (dynamischer Proceß) den der ersten potenzirt und selbst durch das Licht bedingt ist, so kann dieses „die potenzirende Ursache" schlechtweg heißen*).

Was in der Construction der Materie das erste Moment oder die erste Dimension (Länge) bedingt, erscheint in der Reconstruction der Materie als Function der Länge oder als Längenkraft, deren Product diejenige Eigenschaft des Körpers giebt, die dem Magnetismus entspricht. Nun wirkt die attractive Kraft in jeder Nähe als in die Ferne, sie bindet daher in unendlich kleiner Entfernung die repulsive Kraft dergestalt, daß jeder folgende Punkt mit dem vorhergehenden durch eine Kraft zusammenhängt, die der Entfernung jener Punkte von einander widerstrebt: dieser Zusammenhang der Körpertheile ist die Cohäsion, diese Kraft, die der Zerreißung des Körpers, also einer in gleicher Richtung mit der Länge des Körpers ziehenden Kraft Widerstand leistet, ist die Cohäsionskraft, deren höchster Grad den cohärentesten oder starrsten Körper ausmacht. Dadurch ist Gestalt und Raumgröße des Körpers bedingt. Die Cohäsion im Zustande der Starrheit ist daher ein Product des Magnetismus oder die

*) Allg. Ded. §. 47.

Eigenschaft, welche dem Magnetismus entspricht. Daher kann der Magnetismus nur in seinem Product d. h. in starren Körpern erscheinen, nur in solchen, die nicht den höchsten Grad der Cohärenz haben, weil hier die Pole und der Indifferenzpunkt in unendlicher Nähe liegen d. h. in denselben Punkt fallen, der in einem solchen Körper überall ist. Nur in Körpern von einer gewissen Starrheit kann die Eigenschaft des Magnetismus hervortreten *).

Der Magnetismus erscheint als Cohäsionsproduct, nicht als Cohäsionsproceß, als gewordene, nicht als werdende Cohäsion. Diese letztere kann nur erscheinen, wenn eine bestimmte Cohäsion aufgelöst oder der Cohäsionszustand verändert wird. Eine solche Veränderung ist zugleich Aufhebung der Gestalt, Uebergang des Körpers in das Gestaltlose: der Proceß der Entfaltung im Gegensatz zu dem der Gestaltung. Alle Entfaltung ist bedingt durch das Licht, das den Körper als Wärme durchdringt und dem vorhandenen Cohäsionszustande, der Starrheit der Gestalt entgegenwirkt. Daher verhalten sich Licht und Magnetismus, Wärme und Cohäsion, wie Entfaltung und Gestaltung. „Mit dem Dasein des Lichts in der Natur ist das Signal zu einem neuen Streit gegeben, der zwischen dem Proceß der Entfaltung und dem der Gestaltung fortwährend geführt wird.“ Sie sind einander entgegengesetzt und bedingen sich wechselseitig. Hieraus erklärt sich der Zusammenhang zwischen Licht und Magnetismus. Um diesen Gegensatz zwischen Gestaltung und Entfaltung, zwischen Setzung und Aufhebung der Cohäsion zu bezeichnen, nennt Schelling die Wärme „das Princip des Unmagnetismus **).“ Da nun die Cohäsionskraft sich nur äußern

*) Ebendas. §. 48. §. 51. Zus. 1 u. 2.

**) Ebendas. §. 49.

kann, indem sie der Auflösung des Cohäsionszustandes oder der Wärme widerstrebt, so erscheint ihre Wirksamkeit durch die des Lichtes bedingt: in dieser Rücksicht nennt Schelling das Licht „das Bedingende des Magnetismus". Der Magnetismus wirkt als Cohäsionskraft, diese Wirksamkeit erscheint als widerstrebende Cohäsionskraft, im Streit mit der Wirksamkeit des Lichtes, welche letztere daher die Erscheinung des Magnetismus sowohl hervorruft als aufhebt. Daraus erkläre sich, warum die Wirksamkeit des Lichtes im Körper (Wärme) eine der Bedingungen sei, ohne welche der Magnetismus nicht zum Vorschein komme; er erscheint nur in undurchsichtigen Körpern. Daß Erwärmung magnetische Polarität hervorrufe, zeige sich am Turmalin; daß Erhitzung die magnetische Polarität aufhebe, lasse sich an einer Magnetnadel darstellen, die durch die Einwirkung eines Pols von ihrer natürlichen Richtung abgelenkt und durch die Erhitzung jenes Pols bestimmt werde, in ihre frühere Lage zurückzukehren *).

Wenn das Licht die construirende Kraft der zweiten Potenz ist, so werden die Momente der letzteren (des dynamischen Processes) auch am Lichte selbst sich darstellen und es wird daher ein Lichtphänomen „gleichsam unter dem Schema des Magnetismus" geben, eine Art Lichtmagneten, worin die entgegengesetzten Pole und die continuirlichen Abstufungen zwischen beiden leuchtend hervortreten, wie es in dem länglichen Lichtbilde des Spectrums (den prismatischen Lichterscheinungen) sich zeigt. In dieser Auffassung des Farbenphänomens als einer Polaritätserscheinung bemerken wir von neuem jenen Berührungspunkt zwischen Goethe und Schelling **).

---

*) Ebendas. §. 50.
**) Ebendas. §. 52.

2. Die elektrischen und die chemischen Qualitäten.

Das zweite Moment in der Construction der Materie erscheint in der Reproduction als Function der Fläche oder Flächenkraft, deren Product diejenigen Eigenschaften der Körper ausmacht, die der Elektricität entsprechen. Durch die Reihe aller dieser Eigenschaften erstreckt sich der dem elektrischen Proceß eigenthümliche, an verschiedene Körper vertheilte Gegensatz. Da nun jede Empfindung ihren entgegengesetzten Pol hat, da alle Empfindungen durch Gegensätze bestimmt sind, so betrachtet Schelling die Elektricität als das Bestimmende aller sinnlichen Qualitäten. In der elektrischen Anziehung und Abstoßung der Körper ist schon eine Art wechselseitiger Wahrnehmung oder Empfindung wirksam. Alle Qualitätsunterschiede der Materie sind erschöpft durch die Verschiedenheit der Cohäsionskräfte, die sinnlichen Empfindungen und die chemischen Eigenschaften, welche letzteren durch die Beziehungen der Körper zum chemischen Proceß bestimmt sind, der innerhalb der Materie das dritte Moment in deren Construction, die bestimmte Raumerfüllung, reproducirt. Hier erscheint im Gegensatz und in der Wechselwirkung der Körper jene durchdringende Kraft, die in der Construction der Materie die Schwere ausmacht, und die als construirende Kraft überhaupt, die den Raum durchdringt, ohne ihn zu erfüllen, sich im Lichte darstellt*).

Die Grundbedingungen des chemischen Processes sind Körper, die sich verhalten, wie jene einander polar entgegengesetzten Kräfte, die der Magnetismus vereinigt, die Elektricität getrennt erscheinen läßt. Der chemische Gegensatz beruht auf der verkörperten

*) Ebendas. §. 53. 55.

elektrischen Polarität, der eine Körper repräsentirt die Repulsionskraft (positive Elektricität), der andere die Attractionskraft (negative Elektricität). Nun ist der chemische Proceß als Reproduction der Materie (wechselseitige Durchdringung der Körper) ein Proceß sowohl der Entfaltung oder Auflösung als der Gestaltung. Daher werden unter den Grundbedingungen desselben auch solche Körper sein müssen, welche die gestaltende Kraft der Cohäsion in größerem oder geringerem Grade repräsentiren. Je stärker die Cohärenz, desto größer das Uebergewicht der Attraction oder des negativen Magnetismus, umgekehrt im entgegengesetzten Fall. Daher müsse es chemische Repräsentanten nicht bloß der positiven und negativen Elektricität, sondern auch des positiven und negativen Magnetismus geben: jene seien Wasserstoff und Sauerstoff, diese Stickstoff und Kohlenstoff. Die letztere Parallele hatte Steffens aufgestellt, Schelling entlehnte sie als einen „höchst glücklichen Gedanken", weil auf diese Art durch den Magnetismus die chemischen Eigenschaften der ursprünglich starren und festen Körper ebenso bedingt erscheinen, als durch die entgegengesetzten Elektricitäten die der ursprünglich flüssigen. (Daran knüpft sich die von Steffens ausgesprochene, von Schelling getheilte Vermuthung, ob nicht der Stickstoff ein dunstförmig aufgelöstes Metall sei und alle Metalle Zusammensetzungen aus Kohlenstoff und Stickstoff.) Positiv elektrisch sei stets der verbrennlichere, negativ elektrisch der verbranntere Körper; in der Verbrennung löse sich der ganze Körper in positive Elektricität auf, durch die Verbrennung gehe er aus dem Maximum des positiv elektrischen Zustandes über in das Minimum des negativ elektrischen *).

---

*) Ebendas. §. 54—57.

5. Der Galvanismus und die volta'sche Säule.

Es giebt einen Proceß, in dem jene drei Formen des dynamischen sowohl vereinigt als getrennt sind: der Galvanismus, der die magnetische, elektrische, chemische Thätigkeit in sich vereinigt und zugleich in den leitenden Körpern, die sich durch ihre Cohäsionsgrade unterscheiden (dem flüssigen Leiter und den beiden festen von höherer und geringerer Cohäsion) getrennt darstellt. Das Schema des Magnetismus sei die Linie, das der Elektricität der Winkel, das des Galvanismus der Triangel. Diese drei Kräfte seien gleichsam „die Primzahlen der Natur", ihre Schemata „deren allgemeine Hieroglyphen"*).

So enthält der Galvanismus den dynamischen Proceß in allen seinen Momenten und bedingt zugleich den organischen: „er ist das eigentliche Grenzphänomen beider Naturen." Die Functionen der organischen Natur, Sensibilität, Irritabilität und Bildungstrieb, sind die höheren Potenzen des Magnetismus, der Elektricität und der chemischen Production**).

In demselben Jahr, wo Schelling diese seine Deduction des dynamischen Processes veröffentlichte, war die volta'sche Säule erfunden worden. Noch in demselben Heft der Zeitschrift für speculative Physik brachte Schelling die Nachricht, daß die Darstellung der Elektricität und des chemischen Processes im Galvanismus in zwei Versuchen von Volta auf das Vollkommenste erreicht sei: der eine Versuch sei die Zusammensetzung einer leydener Flasche, die sich selbst lade, der andere die Wasserzersetzung durch den galvanischen Strom, wobei Sauerstoff und Wasser-

---

*) Ebendas. §. 59. Vgl. oben Cap. XX. S. 582—586.

**) Allg. Ded. §. 61. Vgl. oben Cap. XI. S. 482 flgd.

stoff sich ganz wie entgegengesetzte Elektricitäten verhalten. Der erste sei völlig neu, der zweite nur die neue und glückliche Modification einer Entdeckung, deren Priorität J. W. Ritter gebühre*).

*) Zeitschr. f. specul. Physik. I. 2. (1800). Miscellen. B. 4. S. W. I. 4. S. 544—546.

Vierundzwanzigstes Capitel.

Naturphilosophie und Identitätslehre.

I.

Naturphilosophie und Wissenschaftslehre*).

1. Umbildung der Philosophie.

Als Schelling die „Deduction des dynamischen Processes" gab, hatte er bereits sein „System des transscendentalen Idealismus" veröffentlicht und die Stellung, welche die Naturphilosophie zur Wissenschaftslehre einnahm, von Grund aus geändert. Es war keine Frage, daß die Aufgabe der Naturphilosophie durch die Wissenschaftslehre gefordert wurde, wohl aber konnte es von vornherein fraglich erscheinen, ob innerhalb der letzteren jene Aufgabe bloß ungelöst blieb oder auch unlösbar. Im ersten Fall verhält sich die Naturphilosophie zur Wissenschaftslehre als eine Ausbildung und Ergänzung, im zweiten als eine Erweiterung und Umbildung, sie durchbricht die Grenzen, die mit den Principien der Wissenschaftslehre zusammenfallen und für diese selbst unübersteiglich sind. Gilt der erste Fall, so erscheint die Wissenschaftslehre als das System der Philosophie, der Ausbildung bedürftig und fähig; gilt der zweite Fall, so erscheint die Wissen-

*) Zu vgl. Cap. XXVII. Nr. II.

schaftslehre zur Ausbildung einer Naturphilosophie nicht fähig und darum der Umbildung bedürftig, es ist dann ein neues System, eine Reform der Philosophie nothwendig, die von der Naturphilosophie ausgeht. Als Schelling die letztere unternahm, stand er in der vollen Anerkennung der fichteschen Herrschaft. Unter seinen Händen hat sich das Werk zu einer Bedeutung und Selbständigkeit entwickelt, die sich der Wissenschaftslehre gegenüberstellt und von derselben emancipirt. Jetzt fühlt er sich als Begründer eines neuen Systems, zu dem von Kant her Fichte nur den Uebergang gebildet. Von einer nur noch bedingten Anerkennung Fichtes wird Schelling schnell fortschreiten zur schroffsten Entgegensetzung.

Um den chronologischen Gang genau einzuhalten, hätten wir den Abschnitt der Naturphilosophie bereits abbrechen und die letzten ihr specifisch zugehörigen Abhandlungen erst innerhalb der Identitätslehre wieder aufnehmen müssen. Aber ein solcher Abbruch würde die Darstellung gestört haben und scheint um so weniger zulässig, als einige jener Schriften mit den früheren Werken in unmittelbarer Verbindung stehen, wie die „Zusätze" zur zweiten Auflage der Ideen (1803) und die „Abhandlung über das Verhältniß des Realen und Idealen in der Natur" in der zweiten Auflage der Schrift von der Weltseele (1806). Daher wollen wir die Darstellung der Naturphilosophie ohne Unterbrechung vollenden und dann in einem neuen Abschnitt die der Identitätslehre folgen lassen. Nur auf diese Weise ordnen sich die Werke unseres Philosophen in zusammenhängende und übersichtliche Gruppen. Zugleich gewinnen wir durch diesen Gang den günstigen Standpunkt, um von der Naturphilosophie aus die ganze Differenz zwischen Fichte und Schelling zu ermessen.

Sachlich genommen, betrifft diese Differenz das Verhältniß

der transscendentalen und dynamischen Betrachtungsart, worüber Schelling in dem Schlußparagraph seiner „Deduction des dynamischen Processes" und in einer besonderen Abhandlung „über den wahren Begriff der Naturphilosophie und die richtige Art ihre Probleme aufzulösen" seine Lehre einleuchtend und entscheidend festgestellt. Die letzte Schrift war durch Eschenmayer veranlaßt, der in Schellings „Entwurf" die transscendentale Begründungsart vermißt hatte*).

2. Die Realität der Natur.

Die Naturphilosophie verhält sich zur Wissenschaftslehre, wie die Natur zum Ich (Bewußtsein). In dieser Frage liegt der zu erleuchtende Cardinalpunkt, von dem alles Weitere abhängt. Man sieht sogleich, daß es sich hier nicht um einen Rangstreit philosophischer Disciplinen handelt: ob die Naturphilosophie in dem System der Philosophie der Wissenschaftslehre coordinirt oder subordinirt sein soll? Steht die Naturphilosophie innerhalb der Wissenschaftslehre, so kann sie die Natur nur als Object des Bewußtseins begreifen d. h. als bloßes Phänomen. Die Frage von eminenter Bedeutung ist daher: ob die Natur eine reale Geltung hat oder nur eine phänomenale? Ist sie nur Phänomen oder Object des Bewußtseins, so gilt Fichtes Idealismus, das Bewußtsein (Ich) ist dann das Erste, Ursprüngliche, Voraussetzungslose. Hat dagegen die Natur eine in ihr selbst gegründete Realität, deren Entwicklung dem Bewußtsein

*) Allg. Ded. §. 63. „Anhang zu dem Aufsatz des H. Eschenmayer, betr. den wahren Begriff der Naturphilosophie u. s. f." Jener Aufsatz E. hieß: „Spontaneität = Weltseele oder das höchste Princip der Naturphilosophie". Zeitschr. f. spec. Physik II. 1. (1801). S. W. I. 4. S. 79—103.

vorausgeht und dasselbe bedingt, so gilt die Naturphilosophie als „die physikalische Erklärung des Idealismus"; dann erscheint jene Losreißung von der Natur, die das Bewußtsein vollzieht, als „die Intention der Natur selbst", „diese hat von Ferne schon die Anlage gemacht zu der Höhe, welche sie durch die Vernunft erreicht," „der Mensch ist Idealist nicht nur in den Augen des Philosophen, sondern in den Augen der Natur selbst*)."

Eben dies übersieht der Philosoph. Weil für ihn das Bewußtsein das erste Object ist, so nimmt er es für das Erste überhaupt; in Wahrheit ist es das Object in der höchsten Potenz. Er übersieht die Vorgeschichte des Bewußtseins, er läßt deshalb das Bewußtsein aus sich entstehen, als ob es autochthonisch wäre. Darin besteht die Täuschung des Idealismus, die ein Blick in das Wesen der Natur enthüllt. „Nur der Physiker kommt hinter jene Täuschung. Man möchte daher allen Menschen, die in der Philosophie jetzt zweifelhaft sind und nicht auf den Grund sehen, zurufen: „kommt her zur Physik und erkennt das Wahre". So lange der Mensch in der Betrachtung der Dinge nicht von sich loskommen kann und daher nicht das Object als solches, sondern immer sich mitsieht, so lange besteht jene Täuschung, so lange kann er nicht „rein theoretisch oder bloß objectiv denken", d. h. er kann nicht Natur denken, nicht seine eigene Vorgeschichte erkennen, jene Entwicklung, in der er selbst noch nicht war, sondern nur angelegt war, woraus er hervorgeht. „Wenn die Menschen erst lernen werden, rein theoretisch, bloß objectiv, ohne alle Einmischung von Subjectivem zu denken, so werden sie dies verstehen lernen**)."

Die Vorgeschichte des Bewußtseins enthält die Vorstufen

*) Allg. Ded. §. 63. S. W. I. 4. S. 76.

**) Ebendas. S. 76. 77.

der Vernunft, in dieser aufbewahrt, um erinnert, wiedervergegenwärtigt, reproducirt zu werden. Diese Aufbewahrung nennt Schelling „das transscendentale Gedächtniß der Vernunft". Die Vernunft reproducirt ihre Vorstufen, d. h. sie erkennt die Natur. Wie wir ein erlebtes Object wiedererkennen, sobald es gegenwärtig vor uns hintritt, so erkennt die Vernunft ihre erlebten Zustände wieder, wenn sie in dauernder Gegenwart existiren, als sichtbare Objecte ihr Gedächtniß wecken und beleben. „Die platonische Idee, daß alle Philosophie Erinnerung sei, ist in diesem Sinne wahr; alles Philosophiren besteht in einem Erinnern des Zustandes, in welchem wir eines waren mit der Natur." Gewiß, eines der tiefsinnigsten Worte Schellings!

Wenn aber das bewußte Erkennen die Reproduction der Natur und deren höchste Potenz ist, so muß die Natur die Vorstufen der Erkenntniß enthalten und selbst Erkenntnißproceß in niederer Potenz sein, selbst empfindend und anschauend. „Nach unserer Weise zu reden, können wir also sagen: alle Qualitäten seien Empfindungen, alle Körper Anschauungen der Natur, die Natur selbst eine mit allen ihren Empfindungen und Anschauungen gleichsam erstarrte Intelligenz*)."

II.

Natur und Bewußtsein.

1. Die Natur als „depotenzirtes Ich".

Unter diesem Gesichtspunkt muß die Philosophie aufhören, subjectiver Idealismus zu sein, was sie nach Schellings Dafürhalten auf Fichtes Standpunkt war und blieb, denn die Wissenschaftslehre wollte zwar das Bewußtsein ableiten, aber immer

*) Ebendas. S. 77.

mit den Mitteln des schon fertigen Bewußtseins, woher jener unvermeidliche Cirkel kam, der wie ein Bann auf diesem System lag*).

Es giebt dem Idealismus gegenüber eine ganze Parade von Einwürfen auf flacher Hand. Wenn alle Objecte meine Producte sind, ob dann jener fünfzigjährige Baum, den ich so eben anschaue, erst vermöge dieser Anschauung entstehe? Oder wie glücklich der Idealist sei, der die göttlichen Werke des Plato und Sophokles und aller andern großen Geister als die seinigen betrachten könne! Wobei, wie Schelling witzig bemerkt, man nicht vergessen möge, wie sehr dieses Glück durch andere Werke, z. B. die des Fragers, gemäßigt werde. Jene Einwürfe sind so lange scheinbar, als man im Idealismus den baaren Unsinn sieht, sie sind selbst in den Augen ihres eigenen Publicums hinfällig, wenn die Production im Sinne der Reproduction verstanden wird. Es konnte Schelling nicht (wie Eschenmayer zu glauben schien) darum zu thun sein, gegen solche Einwürfe sich zu decken oder solchen Collisionen mit dem Idealismus auszuweichen**).

Die Naturphilosophie ist auch Idealismus, sie ist es als Construction der Natur, nur ist sie keine „idealistische Construction derselben." „Es giebt einen Idealismus der Natur und einen Idealismus des Ich. Jener ist mir der ursprüngliche, dieser der abgeleitete." Es ist immer derselbe Punkt, den Schelling gegen Fichte kehrt: die Unmöglichkeit, den Bann des Bewußtseins zu durchbrechen und das Object zu erfassen, nicht erst bei seinem Eintritt in das Bewußtsein, sondern vor diesem. Für das Ich muß der Eintritt des Objects in das Bewußtsein mit

*) Ueber den wahren Begriff der Naturphilosophie u. s. f. S. W. I. 4. S. 85 flgd.

**) Ebendas. S. W. I. 4. S. 81—83.

der Entstehung des Objects zusammenfallen, weil das Ich nicht im Stande ist, das Object in seinem ursprünglichen Entstehen d. h. in der bewußtlosen Thätigkeit zu erblicken. Das Ich ist die höchste Potenz. Wenn alles Objective im Ich ist, aber nicht gleich Ich, so kann es nur die niedere Potenz des Ich sein: „das depotenzirte Ich". „Das Object hat, indem es in meine Hände kommt, bereits alle die Metamorphosen durchlaufen, welche nöthig sind, um es ins Bewußtsein zu erheben. Das Objective in seinem ersten Entstehen zu sehen, ist nur möglich dadurch, daß man das Object alles Philosophirens, das in der höchsten Potenz = Ich ist, depotenzirt und mit diesem auf die erste Potenz reducirtem Object von vorn an construirt *)."

2. Die Natur als Subject=Object.

Das Object hat demnach, bevor es sich in das Bewußtsein erhebt, eine selbständige Realität, es bringt sich und aus sich das Bewußtsein hervor. Diese bewußtlose Selbstentwicklung (als Prius des Bewußtseins) ist die Natur. Um dasselbe in der kürzesten Formel auszusprechen, die Schelling typisch gemacht hat: „die Natur ist Subject=Object". Als Selbstproduction oder Selbstentwicklung macht sie sich objectiv, eben darum ist sie Subject=Object, und zwar ist sie es ohne alle Einmischung des Bewußtseins, daher ist sie „reines Subject=Object". Demgemäß heißt die Frage der Naturphilosophie nicht mehr: „wie entsteht aus dem Objectiven das Subjective?" sondern: „wie entsteht aus dem reinen Subject=Object das Subject=Object des Bewußtseins?"

Setzen wir das Subjective gleich dem Idealen, das Objective

*) Ebendas. S. 84 flgd.

gleich dem Realen, so kann statt Subject-Object in der obigen Formel auch gesagt werden: „das Ideal-Reale". „Mir ist," erklärt Schelling, „das Objective selbst ein zugleich Ideelles und Reelles, beides ist nie getrennt, sondern ursprünglich (auch in der Natur) beisammen, dieses Ideal-Reale wird zum Objectiven nur durch das entstehende Bewußtsein, in welchem das Subjective sich zur höchsten Potenz erhebt." Es ist einleuchtend, daß diese höchste Potenz nichts anderes sein kann als Bewußtsein. Wenn das reine Subject-Object sich objectiv ist, so muß es allmälig ganz objectiv werden, d. h. die Natur muß im Bewußtsein und darum als Bewußtsein hervortreten. Die Natur in diesem Sinn, aber auch nur in diesem, ist die nothwendige Bedingung des Bewußtseins. So muß sie sein, wenn sie reales Erkenntnißobject ist oder, was dasselbe heißt, wenn es ein wirkliches Wissen giebt. Darum konnte Schelling gewissen Einwürfen mit Recht erwiedern, daß er die Natur als Object nicht voraussetze, vielmehr ableite, daß er überhaupt nichts voraussetze, als was sich unmittelbar aus den Bedingungen des Wissens als erstes Princip einsehen lasse, ein ursprünglich zugleich Sub- und Objectives, durch dessen Handeln zugleich mit der objectiven Welt als solcher auch schon ein Bewußtes, dem sie Object wird, und umgekehrt gesetzt werde. Diese Erklärung gilt gegen alle Einwürfe, die in der Naturphilosophie Rückfall in Dogmatismus sehen*).

3. Die Natur als Anschauung.

Denn die Natur als reines Subject-Object, ohne alle Einmischung des Bewußtseins betrachten, heißt keineswegs die Natur betrachten ohne alle Rücksicht auf das Bewußtsein. Im Gegen-

*) Ebendas. S. 86. 87.

theil sie gilt als die Selbstentwicklung, die sich nothwendig zum Selbstbewußtsein erhebt. Darin besteht die Probe der Rechnung, daß deren Facit, die Summe und das Resultat des Ganzen, gleichkommt dem Bewußtsein. Ist das Philosophiren mit einer Rechnung zu vergleichen, bei der das Bewußtsein oder das Erkenntnißvermögen die Rolle des Wirths hat, so läßt sich allem Dogmatismus vorwerfen, daß er seine Rechnung ohne den Wirth gemacht habe, nicht aber dieser Naturphilosophie. Nur soll unter den Posten der Rechnung nicht der Wirth selbst vorkommen, das Bewußtsein soll da nicht mitsprechen, wo es überhaupt noch nicht spricht.

Diese Nichteinmischung des Bewußtseins ist es, was Schelling die zur Naturphilosophie nothwendige Abstraction von allen denjenigen Bestimmungen nennt, die durch das freie Handeln in das Object gesetzt werden. „Ich fordere zum Behuf der Naturphilosophie die intellectuelle Anschauung, wie sie in der Wissenschaftslehre gefordert wird, ich fordere aber außerdem noch die Abstraction von dem Anschauenden in dieser Anschauung.“ Was Schelling verlangt, ist demnach die intellectuelle Anschauung ohne Ich, ohne Bewußtsein, also die intellectuelle Anschauung als bewußtlose Thätigkeit d. h. als Natur. Er fordert statt des anschauenden Ich die bewußtlos anschauende Natur (reines Subject-Object) *).

Wenn wir in das Object der Betrachtung das subjective Bewußtsein gar nicht einmischen, dann haben wir das reine Object, dann denken wir „bloß objectiv oder rein theoretisch“. Was wir in dieser Weise denken, ist die Natur selbst. Daher sind für Schelling „theoretische Philosophie“ und „Naturphilosophie“ Wech-

---

*) Ebendas. S. 86—88.

selbegriffe. „Die Philosophie kehrt zu der alten griechischen Eintheilung in Physik und Ethik zurück, welche beide wieder durch einen dritten Theil (Poetik oder Philosophie der Kunst) vereinigt sind *).“

III.
Das Identitätssystem.

Wir gewinnen den Blick auf das ganze System, dessen Theile Glieder einer Entwicklung ausmachen. „In ihm ist absolute Continuität, es ist eine ununterbrochene Reihe, die vom Einfachsten in der Natur an bis zum Höchsten und Zusammengesetztesten, dem Kunstwerk heraufgeht.“ „Es giebt nicht zwei verschiedene Welten, sondern nur die eine selbige, in welcher alles und auch das begriffen ist, was im gemeinen Bewußtsein als Natur und Geist sich entgegengesetzt wird **).“

Diese Weltanschauung will Schelling in seinem System der Philosophie darstellen. „Ich halte sie,“ sagt er am Schluß unserer Abhandlung, „für die allein wahre, durch sie wird aller Dualismus auf immer vernichtet und alles absolut Eines***).“

Mit dem Begriff des Subject-Object sind drei wichtige Bestimmungen gegeben:

1) Die Methode der Entwicklung, kraft deren das Subjective aus jeder Objectivirung sich zu einer neuen Stufe (Potenz) seiner Thätigkeit erhebt. Das ist „die Methode der Potenzirung“, die Schelling stets für seine Erfindung erklärt, als solche festgehalten und niemals verleugnet hat. (Er hat später ihr Gebiet und ihre Tragweite begrenzt.)

*) Ebendas. S. 92.

**) Ebendas. S. 89. S. 102.

***) Ebendas. S. 102.

2) Das Princip der Identität, die das Thema der gesammten Weltentwicklung und jeder Stufe derselben ausmacht in niederer oder höherer Potenz. Alle Entwicklungsunterschiede in Natur und Welt sind daher nur quantitative Differenzen.

3) Deshalb muß die ursprüngliche Einheit, von der ausgegangen wird und die selbst aller Entwicklung (Differenzirung) zu Grunde liegt, als eine solche gefaßt werden, in der noch keinerlei Differenz enthalten ist, sonst wäre sie in der Entwicklung begriffen, nicht deren Princip. Diese Einheit nennt Schelling „die absolute Indifferenz".

Fünfundzwanzigstes Capitel.

Die Naturphilosophie als Ideenlehre.

I.

Der neue Standpunkt.

1. Das transscendentale Princip als Weltprincip.

Wer Schellings naturphilosophische Schriften in chronologischer Ordnung durchläuft, wird nach dem Zeitpunkt, den wir erreicht haben, ich meine nach dem Jahre 1801, eine auffallende Veränderung bemerken, die sich schon in der Sprache und Ausdrucksweise kundgiebt. Neue Termini treten auf, abstracter und dunkler als die früheren. Wenn man den Grund dieser Veränderung, den nur eine tief eindringende, mit dem Ideengange des Philosophen ganz vertraute Aufmerksamkeit erkennt, nicht klar vor sich sieht, so wird man bald von dem Studium dieser Schriften zurücktreten, abgeschreckt und ermüdet von der Unverständlichkeit der Darstellung. Um die Probe zu machen, vergleiche man die erste Einleitung in die „Ideen" vom Jahr 1797 mit dem „Zusatz" vom Jahr 1803 *). Damals konnte Schelling den Begriff der Natur und die Aufgabe einer Naturphilosophie

*) „Darstellung der allgemeinen Idee der Philosophie überhaupt und der Naturphilosophie insbesondere als nothwendigen und integranten Theil der ersten." S. W. I. 2. S. 57—73.

im Anschluß an Kant und Fichte begründen, während jetzt diese Begründung geschehen soll aus den eigenen Mitteln seines neuen Systems. Er bedarf einer eigenen Principienlehre. Seine Aufgabe ist: es soll mit den transscendentalen Principien, unter deren bisheriger Herrschaft die Natur aus den Bedingungen der subjectiven Erkenntniß erklärt wurde und daher durchgängig einen phänomenalen Charakter behielt, die Realität der Natur vereinigt werden. Die Natur besteht unabhängig von unserem subjectiven Erkennen, das sie vielmehr selbst bedingt und hervorbringt: das ist ihre Realität und zwar in Rücksicht auf das subjective Bewußtsein ihre unbedingte Realität. Aber sie besteht nicht unabhängig von den Bedingungen des Erkennens überhaupt, sie trägt diese Bedingungen und damit die transscendentalen Principien selbst in sich: das ist ihre Idealität. Auf keine andere Weise ist jene That auszuführen, zu der sich Schelling berufen fühlte: der Durchbruch aus dem Netze des subjectiven Bewußtseins und seiner Vorstellungswelt in das freie und offene Feld der Wirklichkeit. Daher müssen wir urtheilen, daß der Punkt, in dem wir Schelling angelangt sehen, ein in seinem Ideengange nothwendig gesetztes und folgerichtiges Ziel war.

Die Sache selbst liegt sehr einfach. Setze die Natur als bedingt durch das subjective Bewußtsein d. h. als bloßes Object oder Phänomen, und du hast der Natur diejenige Realität abgesprochen, aus der das subjective Bewußtsein erfahrungsmäßig hervorgeht. Setze die Natur als Ding an sich, wie es bei den Naturalisten der vorkritischen Zeit und den unkritischen Naturalisten, die immer sind, der Fall war, und du hast der Realität der Natur diejenigen Bedingungen genommen, vermöge deren sie das subjective Bewußtsein hervorbringt. Beides ist unmöglich und durch die Erfahrung selbst verurtheilt. Eine Natur, die erst

aus dem subjectiven Bewußtsein hervorgeht, ist keine; eine Natur, aus welcher das subjective Bewußtsein nicht hervorgehen kann, ist auch keine. Was also bleibt übrig, als die Principien, in denen und durch welche alles Erkennen besteht, in die Wurzeln der Natur selbst, in den innersten Grund der Welt selbst zu verlegen und von hier aus die Weltentwicklung zu betrachten und zu begründen?

Genau dieses ist der Punkt, dem Schelling jetzt gegenübersteht und auf den seine ganze speculative Forschung sich richtet. Möglich, daß es auch nur ein Durchgangspunkt ist. Vorläufig ist es der zu befestigende Ausgangspunkt, den Schelling beim Anfange seiner Laufbahn nicht in dieser Klarheit vorstellte. Jetzt sieht er von oben herab auf sein erstes naturphilosophisches Werk, indem er dasselbe zum zweitenmale in die Oeffentlichkeit einführt: „es habe nur die entfernten und durch die untergeordneten Begriffe des bloß relativen Idealismus verworrenen Ahnungen der Naturphilosophie enthalten*)."

2. Das Absolute. Absoluter Idealismus.

Die Philosophie ist nicht mehr relativer oder subjectiver Idealismus, der seinen Ausgangspunkt in den Bedingungen der menschlichen Erkenntniß nimmt. Sie hat das Princip zu erkennen, aus dem die wirkliche Welt, die Natur und Geist in sich begreift, nothwendig folgt: dieses das Universum bedingende, umfassende und aus sich erzeugende Princip nennt Schelling „das Absolute". „Die Philosophie ist Wissenschaft des Absoluten." Wäre das Absolute erkenntnißlos, blind, Natur im gewöhnlichen Sinn, so wäre eine solche Wissenschaft und überhaupt alles Er-

*) Zusatz z. Einleitg. in die Ideen. S. W. I. 2. S. 69.

kennen unmöglich. Das Absolute ist selbst Erkennen. Es ist nicht naturalistisch, sondern idealistisch zu fassen: daher ist die Philosophie „absoluter Idealismus", der das System des Ganzen, die Naturphilosophie und den relativen Idealismus in sich begreift*). So ist die Naturphilosophie die eine nothwendige Seite des Ganzen, hervorgehend aus dem absoluten Idealismus, vorausgehend dem relativen**).

Aus dem Begriff des Absoluten folgt, daß es nicht von außen erkannt, nicht Gegenstand einer fremden Erkenntniß sein, sondern die Erkenntniß desselben nur in ihm selbst stattfinden kann. Sein Erkanntwerden ist Selbsterkennen. Das Absolute selbst ist Erkenntnißact (Vernunft), die Philosophie als Wissenschaft des Absoluten fällt mit diesem Acte zusammen, sie steht innerhalb desselben und betrachtet in diesem Lichte die Welt, oder sie bleibt für immer im Netze des subjectiven Bewußtseins befangen und gefangen und sieht statt der Dinge nur deren Bilder und Schatten an der Wand ihrer beschränkten Vorstellungsweise, wie jene Höhlenbewohner Platos.

Das Absolute ist als Selbsterkennen zugleich subjectiv und objectiv, ideal und real. Es hieße den Begriff des Absoluten aufheben und in die Schranken des subjectiven Bewußtseins zurückkehren, wollte man diese beiden Seiten als getrennt vorstellen. Das Absolute ist daher die Einheit oder Identität des Subjectiven und Objectiven, und zwar deren „absolute Identität", da jede Einschränkung seinem Wesen widerstreiten würde. Es ist unmöglich zu meinen, daß von jenen beiden Seiten die eine mehr oder weniger absolut als die andere sei, daß etwa auf der

---

*) Ebendas. S. 66. 68.
**) Ebendas. S. 58.

Seite des Idealen das Absolute gegenwärtiger sei als auf der des Realen oder umgekehrt. Demnach sind folgende Sätze gleichbedeutend: das Absolute = Subject-Object = absolute Identität des Subjectiven und Objectiven (Idealen und Realen) = das absolut Ideale ist das absolut Reale. Wie einer dieser Sätze nicht gilt, ist das Absolute nicht mehr als Subject-Object, nicht mehr als absolutes Erkennen zu fassen, dann ist eine Wissenschaft des Absoluten, also Philosophie als absoluter Idealismus d. h. eine die Schranken des subjectiven Bewußtseins und Vorstellens durchbrechende, eine aus der Schattenwelt in die Sonnenwelt emporsteigende Philosophie unmöglich. So allein erklärt sich der folgende Ausspruch Schellings: „der erste Schritt zur Philosophie und die Bedingung, ohne welche man auch nicht einmal in sie hineinkommen kann, ist die Einsicht, daß das absolut Ideale auch das absolut Reale sei, und daß außer jenem überhaupt nur sinnliche und bedingte, aber keine absolute und unbedingte Realität sei*)."

3. Die Einheiten.

Aus dem Begriff des Absoluten als Subject-Object (= Selbsterkennen = absolute Vernunft) folgt, daß es sich objectiv ist. Subject-Object sein heißt sich als solches bethätigen. Sich objectiviren heißt sich in Object, das Object in sich verwandeln. Oder anders ausgedrückt: sich objectiviren heißt eingehen in den Unterschied, in die wirkliche Differenz des Subjectiven und Objectiven und aus dieser Differenz die Einheit (sich) wiederherstellen.

Was aus dem Absoluten folgt, ist ewig, wie dieses. Daher

---

*) Ebendas. S. 58.

sind die eben bezeichneten Acte nicht zeitlich unterschiedene, sondern nothwendige, in dem Absoluten selbst ewig gegenwärtige Folgen. Wir unterscheiden in dem absoluten Erkenntnißact diese drei Momente oder Acte, in denen das Absolute sich zur Darstellung bringt: es erscheint vermöge seiner Selbstobjectivirung 1) als Object, 2) als das über jedes Object sich erhebende Subject, 3) als die Einheit beider. In jedem dieser Momente ist das Absolute als solches dargestellt, ganz und ungetheilt. Jeder ist „Einheit" und „Absolutheit". Indem nun Schelling das Subjective mit dem Worte „Wesen (Unendlichkeit, Einheit)", das Objective mit „Form" bezeichnet, erklärt er die erste jener Einheiten als „die Einbildung des Wesens in die Form (Geburt des Unendlichen in das Endliche, der Einheit in die Differenz)", die zweite als „die Auflösung der Form in das Wesen (Wiedereinbildung des Endlichen ins Unendliche)", die dritte als die untrennbare Vereinigung beider. Die erste Einheit bildet den innersten Grund der realen Welt oder der Natur, die zweite den der idealen Welt, die dritte den der Zusammengehörigkeit beider. Der Inbegriff dieser drei Einheiten ist die Allheit oder das Universum.

4. Die Ideen.

Das Universum ist demnach die Selbstoffenbarung des Absoluten, worin von Ewigkeit Natur und Geist eines sind. Die ewige Welt oder Natur ist wohl zu unterscheiden von der bedingten, sinnlichen Welt: diese ist das Object des subjectiven Bewußtseins, jene das des Absoluten, sie ist dessen Gegenbild, die von demselben durchschaute und erkannte Welt. Sie ist als unabhängig von allem subjectiven Bewußtsein absolut real; sie ist als Object des Absoluten zugleich absolut ideal (phänomenal). Hier entsteht in der schelling'schen Philosophie ein Be-

griff, der erst jetzt in dieselbe eintreten kann und völlig dunkel und unverstanden bleibt, wenn er nicht an dieser Stelle erleuchtet wird. Object sein heißt durch das Wissen bedingt sein. Verneint man diese Bedingung überhaupt und nimmt die Dinge unabhängig von allem Wissen als Dinge an sich, so ist alle Transscendentalphilosophie aufgehoben und aller Dogmatismus wiederhergestellt; dann ist das Wissen in jeder Form unmöglich, und es giebt überhaupt keine Objecte oder Phänomene. Die Transscendentalphilosophie gilt. Es kann sich nur darum handeln, in welcher Form das Wissen als Bedingung der Objecte zu gelten hat. Ist diese Bedingung das subjective Bewußtsein, so hat man Objecte oder Phänomene, aber auch nichts weiter, man hat Objecte, die bloße Vorstellungen sind, aber keine Realitäten. Ist dagegen die Welt im absoluten Wissen gegründet, so ist sie phänomenal und real zugleich, dann ist sie nicht bloße Vorstellung, sondern, wie Schelling sagt, Idee. Das ist jener neue Begriff, womit die schellingsche Philosophie für die meisten, denen sie nicht schon von Anbeginn dunkel war, sich von jetzt an verdunkelt. Freilich hat in der Darstellung dieses Begriffs der Philosoph an didaktischer Klarheit viel zu wünschen gelassen, er hat hier selbst zu sehr nach Klarheit gerungen, um sie andern zu geben. Doch kann, wer seinen Ideengang versteht und bemeistert, über die Bedeutung der Sache nicht im Zweifel sein. Idee ist das Object des absoluten Wissens, das Object im Absoluten. Nennen wir die von allem subjectiven Wissen unabhängige Realität Ding an sich, so ist bei Schelling „Idee" und „Ding an sich" gleichbedeutend. Erst hieraus wird ganz einleuchtend, welche Bewandtniß es bei Schelling hat mit jener typischen Formel: „Idealität und Realität sind identisch", „das absolut Ideale ist auch das absolut Reale." Hier enthüllt sich der tiefste Sinn der Identitätslehre.

Versteht man diesen nicht, so hat man leere Formeln vor sich. Ich lasse den Philosophen selbst reden. „Was wir hier als Einheiten bezeichnet haben", heißt es in dem ersten Zusatz zu den Ideen, „ist dasselbe, was andere unter Ideen oder Monaden verstanden haben, obgleich die wahre Bedeutung dieser Begriffe selbst längst verloren gegangen ist. Jede Idee ist ein Besonderes, das als solches absolut ist. Die Absolutheit ist immer eine, ebenso wie die Subject=Objectivität dieser Absolutheit in ihrer Identität selbst, nur die Art, wie die Absolutheit in der Idee Subject=Object ist, macht den Unterschied." „Die Dinge an sich sind also die Ideen in dem ewigen Erkenntnißact, und da die Ideen in dem Absoluten selbst wieder eine Idee sind, so sind auch alle Dinge wahrhaft und innerlich ein Wesen, nämlich das der reinen Absolutheit in der Form der Subject=Objectivirung *)."

II.

Die Naturphilosophie als Ideenlehre.

1. Das Absolute und die Welt.

Die Ideen sind in einander, sie sind eine Idee: die Selbstanschauung des Absoluten. Jene Einheiten, die wir als Acte der Selbstobjectivirung unterschieden haben, sind im Absoluten selbst nicht geschieden, darum sind sie auch als solche nicht erkennbar. Um erkennbar zu sein, müssen die Einheiten sich scheiden und aus dem Absoluten hervortreten als geschiedene oder „besondere Einheiten". Jener eine, ungetheilte, ewige Act der Selbstobjectivirung des Absoluten erscheint jetzt in einer Reihe

*) Ebendas. S. 64 flg.

von Handlungen, deren jede einen besonderen Act für sich ausmacht. Das ewige Universum, gleich der Selbstanschauung des Absoluten, scheidet sich in die beiden besonderen Welten der Natur und des Geistes, die beide zwar eine Welt bilden, aber eine Welt, die sich entwickelt. Kurzgesagt: erkennbar wird die Selbstanschauung des Absoluten nur als Weltentwicklung.

Hieraus erhellt die Differenz zwischen der ewigen und der zeitlichen, sichtbaren, von Stufe zu Stufe sich entfaltenden Natur. Jene ist Geist, diese wird Geist. Dort sind Natur und Geist in absoluter (ewiger) Einheit, d. h. das Sein der Natur ist zugleich ihr Erkanntsein, der Act, der sie setzt (Objectivirung des Absoluten) und der Act, der sie erleuchtet und vergeistigt (Subjectivirung des Objects), sind ungetheilt ein Act. Aber die ewige Natur will nicht bloß erkannt sein, sondern sich erkennen. Daher müssen jene beiden ungetheilten Acte geschieden werden und dergestalt als besondere hervortreten, daß der erste den zweiten bedingt. Das ist die Natur, die ihr eigenes Erkanntwerden hervorbringt: die Stufenreihe aller Dinge, die natura naturata als nothwendige Folge der natura naturans (der ewigen Natur). So lange jene Acte nicht unterschieden sind, sondern ungetheilt einen ewigen Act ausmachen, sind sie auch nicht erkennbar. Erkennbarkeit ist Unterscheidbarkeit. Das Nichtunterscheidbare liegt im Dunkel. Daher giebt es im Absoluten etwas Unerkennbares, eine Nacht, die nur gelichtet werden kann durch die Geburt der sichtbaren Welt. Nun ist die ewige Welt im Absoluten, daher die sichtbare, als von ihr unterschieden, außer demselben. Hier ist in Schellings Lehre der fragliche und schwierige Punkt, der den sogenannten Uebergang vom Absoluten zur Welt (vom Unendlichen zum Endlichen) betrifft. So weit die Sache jetzt einleuchtet, ist dieser Uebergang eine nothwendige Folge aus dem

Begriff des Erkennens: der Fortschritt von der Nichterkenntniß zur Erkenntniß, von der Nichtunterscheidung zur Unterscheidung, von der Nacht zum Licht. Eben dieser Fortschritt treibt und bewegt den Weltproceß. Daher fassen wir die Lehre vom Absoluten als die Feststellung einer im Fundamente der Naturphilosophie angelegten, aber noch nicht begründeten Anschauung: daß die Natur selbst Erkenntnißproceß ist*).

2. Ideen und Potenzen.

Die Natur ist nicht bloß Object, sondern Subject-Object. Die Idee der Natur ist in dieser selbst wirksam und treibt sie von Stufe zu Stufe. Was die Natur nicht mit einemmale sein kann (erkannte Natur), wird sie allmälig, daher die Entwicklung. Jene Acte, die in der Idee vereinigt und ungetheilt sind, erscheinen hier gesondert und stufenmäßig entfaltet. Die Natur ist nicht bloß im Ganzen eine besondere Einheit des Idealen und Realen, sondern sie ist eine solche Einheit in besonderer Form auf jeder ihrer Stufen, sie ist eine Reihe solcher besonderer Einheiten, die der des Ganzen untergeordnet sind. Als Glieder einer solchen Reihe sind jene Einheiten „Potenzen". Was im Absoluten „Ideen", das sind in der Natur „Potenzen". Die Potenzen sind die Ideen der Natur. Daher ist die Naturphilosophie Ideenlehre, denn sie ist Potenzen- oder Entwicklungslehre. „Betrachtet man die Naturphilosophie", sagt Schelling, „von ihrer philosophischen Seite, so ist sie bis auf diese Zeit der durchgeführteste Versuch von Darstellung der Lehre von den Ideen und der Identität der Natur mit der Ideenwelt." „Was man vor vielleicht nicht langer Zeit kaum geahnt oder wenigstens für

*) Vgl. oben Buch II. Cap. XIV. S. 515—517.

unmöglich gehalten hätte, die vollkommene Darstellung der Intellectualwelt in den Gesetzen und Formen der erscheinenden und also hinwiederum vollkommenes Begreifen dieser Gesetze und Formen aus der Intellectualwelt, ist durch die Naturphilosophie theils schon wirklich geleistet, theils ist sie auf dem Wege dazu, es zu leisten *)."

Die Ideen sind nur aus den Potenzen erkennbar. Das ist in der kürzesten Formel Schellings Lehre vom Verhältniß des Absoluten zur Welt, der ewigen Natur zur sichtbaren, der natura naturans zur natura naturata. Hören wir den Philosophen selbst. „So wie sich jenes ewige Erkennen in der Unterscheidbarkeit zu erkennen giebt und aus der Nacht seines Wesens in den Tag gebiert, sehen wir unmittelbar die drei Einheiten aus ihm als besondere hervortreten. Die erste, welche als Einbildung des Unendlichen in das Endliche in der Absolutheit sich unmittelbar wieder in die andere, so wie diese sich in sie verwandelt, ist, als diese unterschieden, die Natur, wie die andere die ideale Welt, und die dritte wird als solche da unterschieden, wo in jenen beiden die besondere Einheit einer jeden, indem sie für sich absolut wird, sich zugleich in die andere auflöst und verwandelt. Aber eben deswegen muß auch jede in sich wieder, wenn nämlich jede als die besondere Einheit unterschieden werden soll, die drei Einheiten unterscheidbar enthalten, die wir in dieser Unterscheidbarkeit und Unterordnung unter eine Einheit Potenzen nennen, so daß dieser allgemeine Typus der Erscheinung sich nothwendig auch im Besonderen und als derselbe und gleiche in der realen und idealen Welt wiederholt." „Die reale Seite jenes ewigen Handelns wird offenbar in der Natur; die

*) Ideen. Einleitg. Zusatz. S. W. I. 2. S. 69.

Natur an sich oder die ewige Natur ist eben der in das Objective geborene Geist, das in die Form eingeführte Wesen Gottes, nur daß in ihm diese Einführung unmittelbar die andere Einheit begreift. Die erscheinende Natur dagegen ist die als solche oder in der Besonderheit erscheinende Einbildung des Wesens in die Form, also die ewige Natur, sofern sie sich selbst zum Leib nimmt und so sich selbst durch sich selbst als besondere Form darstellt. Die Natur, sofern sie als Natur d. h. als diese besondere Einheit erscheint, ist demnach als solche schon außer dem Absoluten, nicht die Natur als der absolute Erkenntnißact selbst (natura naturans), sondern die Natur als der bloße Leib oder Symbol desselben (natura naturata). Im Absoluten ist sie mit der entgegengesetzten Einheit, welche die der idealen Welt ist, als eine Einheit, aber eben deswegen ist in jenem weder die Natur als Natur, noch die ideelle Welt als ideelle Welt, sondern beide sind als eine Welt*)."

3. Plato und Spinoza. Bruno und Leibniz.

Zwei einander völlig entgegengesetzte Weltanschauungen begegnen und durchdringen sich hier in der Lehre Schellings, die ihren eigenthümlichen Charakter als Entwicklungs- oder Potenzenlehre nicht ändert, nur tiefer anlegt und begründet. Daß er die eigene Lehre durch die Begriffe der natura naturans und natura naturata so nachdrücklich charakterisirt, zeigt schon, daß er in einem Grundzuge derselben sich eines fühlt mit Spinoza: es ist die Betrachtung der Dinge „sub specie aeterni". Alles soll nothwendig folgen aus dem Absoluten, aus dem ewigen Erkennen. „In der Naturphilosophie finden Erklärungen so wenig statt als

*) Ebendas. S. 66—67.

in der Mathematik, sie geht von den an sich gewissen Principien aus, ohne alle ihr etwa durch Erscheinungen vorgeschriebene Richtung, ihre Richtung liegt in ihr selbst, und je getreuer sie dieser bleibt, desto sicherer treten die Erscheinungen von selbst an diejenige Stelle, an welcher sie allein als nothwendig eingesehen werden können, und diese Stelle im System ist die einzige Erklärung, die es von ihnen giebt*)."

Der geistesverwandte Zug mit Spinozas Grundanschauung lag in Schellings Natur, er wurde sich früh desselben bewußt und blickte zu Spinoza empor als seinem Vorbild. Aber erst jetzt fühlte er sich gerüstet, auf seinem eigenen Wege, die Methode Spinozas vor Augen, der Welt ein ähnliches Vorbild zu bieten. Er gab es oder hatte es schon unter dem eben ausgesprochenen Gesichtspunkt gegeben in jener Abhandlung, die erst später in den Kreis unserer Darstellung fällt: „Darstellung meines Systems der Philosophie."

Daß er die Naturphilosophie gleichsetzt der Ideenlehre, zeigt, daß er in einem Grundzuge seiner Lehre sich eines fühlt mit Plato. Er wollte beides in einem sein, der deutsche Spinoza und der deutsche Plato. Selbst seine Darstellungsart wird von jetzt an häufig und geflissentlich platonisirend, oft bis zum Feierlichen, was der Erhabenheit mehr als der Klarheit zu Gute kommt. Auch lag es in der ästhetischen Zeitstimmung, mit dem größten Künstler-Philosophen zu wetteifern.

Jener Gegensatz platonischer und spinozistischer Weltvorstellung ist in seiner ganzen Stärke von Spinoza empfunden worden. Indessen gab es vor und nach ihm ausgleichende Anschauungsweisen sehr hervorragender Natur: als am Ende des sechszehnten

---

*) Ebendas. S. 70. 71.

Jahrhunderts die platonisirende Renaissance sich in Naturalismus verwandelte, und als am Ende des siebzehnten der Naturalismus der neuern Philosophie sich mit der Ideenlehre der alten in Uebereinstimmung brachte. Das erste geschah in Giordano Bruno, das zweite in Leibniz.

Wir kennen Schellings tief begründete Sympathie mit der leibnizischen Lehre. „Die Zeit sei gekommen, Leibniz wiederherzustellen", so lautete eines seiner letzten Worte, bevor er die erste Hand an die Naturphilosophie legte. Jetzt sagt Schelling: „Ideen oder Monaden"! Er will in Platos Ideenlehre und Leibnizens Monadologie den Keim zu seiner eigenen Begründung der Gravitationslehre entdeckt haben*).

Kein Wunder, daß er jetzt den Zug zu Bruno empfindet und mit diesem Namen jenes Gespräch bezeichnet, das mit Platos Timäus wetteifern will.

4. Das theosophische Problem.

Aber vergessen wir nicht, daß Schelling schon begriffen ist in der Speculation über das Absolute, als das innerste Wesen und den Grund der Welt und der Dinge. Wie sie vor uns liegt, ist diese Speculation unfertig. Die Fragen müssen sich drängen, und ein Mann, wie Schelling, kann vor der Tiefe und dem labyrinthischen Dunkel dieser Fragen nicht umkehren. Deckt sich der Begriff des Absoluten mit dem Gottesbegriff ganz oder nicht? Er hat das Absolute „Gottes Wesen" genannt, damit ist noch nicht gesagt, daß beide Begriffe völlig eines sind. Es giebt im Absoluten etwas Dunkles und Unerkennbares: die Nichtunterscheidbarkeit zu unterscheidender Acte. Die Besonderung dieser

---

*) Ebendas. S. 69 flg.

Acte geschieht „außer dem Absoluten". Wie ist dies denkbar? Außer dem Absoluten ist nichts. Wie kann etwas, nicht weniger als die wirkliche Welt, außer ihm sein? Das sind Fragen, welche der Spinozismus nicht versteht, geschweige beantwortet. Vielleicht hilft zur Lösung dieser Fragen, die andere in sich schließen, Baader und Böhme!

Die Naturphilosophie ist schon in das Gebiet jener Fragen eingetreten, die in der Theosophie ihre Auflösung erwarten. Ich hebe dies ausdrücklich hervor, um das unkundige und landläufige Vorurtheil aus dem Wege zu räumen, als ob zwischen Schellings Naturphilosophie und Theosophie ein Bruch oder Abfall wäre.

Sechsundzwanzigstes Capitel.

Allgemeine Naturphilosophie.

I.

Die letzten naturphilosophischen Schriften.

Daß wir Schellings letzte Abhandlungen naturphilosophischen Namens unter dem Begriffe „allgemeine Naturphilosophie" zusammenfassen, ist keine willkürliche, sondern eine dem Philosophen selbst entlehnte Bezeichnung*). Alle diese Schriften sind durch die Identitätslehre motivirt und in der Hauptsache mit jener neuen Begründung der Naturphilosophie beschäftigt, die durch die Identitätslehre gefordert wird: Begründung der Naturphilosophie aus dem absoluten Idealismus, der Natur aus dem Absoluten. Es ist für den Ideengang des Philosophen und die Schicksale der Naturphilosophie gleich bemerkenswerth, daß, wie die Grundzüge der letzteren entwickelt sind und nun das Eingehen in die speciellen Materien zu erwarten steht, die Betrachtung vielmehr in die Fundamente zurückkehrt und sich von neuem vertieft in das Prius der Natur und die Principien der Materie. Auch kennen wir schon jene neu entstandenen Probleme, welche die tiefere Grundlegung nöthig machten und den Philosophen für immer von der Bahn der speciellen Naturphilosophie ablenkten.

---

*) S. oben Cap. XII. N. III. S. 495.

Daher mögen die letzten Abhandlungen, die noch den Namen der Naturphilosophie tragen, durch den obigen Ausdruck „allgemeine Naturphilosophie" charakterisirt sein.

Sie fallen in die Jahre von 1803—1807. Der „Zusatz" zur Einleitung in die Ideen führt den Reigen, es folgen die übrigen „Zusätze", dann die „Abhandlung über das Reale und Ideale in der Natur", die der zweiten Auflage der Schrift von der Weltseele voransteht (1806), die „Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie", die „Aphorismen über Naturphilosophie", beide aus den Jahrbüchern der Medicin als Wissenschaft, jene erscheinen 1805, diese in zwei Abtheilungen 1806 und 1807. Dazu kommen aus den genannten Jahrbüchern noch zwei Aufsätze, die Gegenstände aus der organischen Naturlehre behandeln: der eine betrifft eine neue Construction der Krankheitslehre, der andere skizzirt das Stufenreich der Thierwelt nach der Richtschnur der Sinne und deren stufenmäßiger Entwicklung (ein Gedanke, den Oken kurz vorher ausgesprochen). Der erste heißt „vorläufige Bezeichnung des Standpunktes der Medicin nach Grundsätzen der Naturphilosophie" (1805), der andere „kritische Fragmente" (1807)*).

Mit der neuen Begründung der Naturphilosophie hängt auf das Engste zusammen der Gegensatz zu Fichte. Daher rechnen wir das literarische Denkmal, wodurch Schelling diesen Gegensatz beurkundet und jede Gemeinschaft mit Fichte und dessen Lehre auf das Schroffste verneint hat, zu dieser letzten Gruppe und betrachten dasselbe als deren Abschluß. Nennt es doch Schelling selbst „eine Erläuterungsschrift der Naturphilosophie". Dieses Denkmal ist „Darlegung des wahren Verhältnisses der

*) S. W. I. 7. S. 131—288.

Naturphilosophie zu der verbesserten fichteschen Lehre, eine Erläuterungsschrift der ersten" (1806) *).

II.

Die Aufgabe.

1. Allgemeine und specielle Naturphilosophie.

Vergleichen wir die naturphilosophischen Schriften vor 1801 mit den nachfolgenden, so bleibt im Innern des Systems der Hauptbestand der Lehre im Wesentlichen derselbe. Der organische Proceß ist bedingt durch den dynamischen, welcher selbst bedingt ist durch die thätige und beseelte Materie; daher gelten in dem Entwicklungsgange der Natur als die drei Hauptstufen oder Potenzen, die Schelling mit A^1, A^2, A^3 zu bezeichnen pflegt: Materie, dynamischer Proceß, Leben. Das dynamische Leben entwickelt sich im magnetischen, elektrischen, chemischen Proceß, die der galvanische in sich vereinigt; das organische Leben besteht und entwickelt sich in den Functionen der Reproduction, Irritabilität und Sensibilität.

Hier bemerken wir eine Differenz, betreffend die Analogie zwischen der dynamischen und organischen Stufenfolge: früher wurde der Magnetismus mit der Sensibilität, jetzt wird er mit der Reproduction verglichen**), wodurch die beiden Reihen einander völlig entsprechen (die dynamische Reihenfolge: Magnetismus, Elektricität, chemischer Proceß = der organischen Reihenfolge: Reproduction, Irritabilität, Sensibilität). Die Motive dieser Differenz oder Schwankung sind einleuchtend. Der Magne-

---

*) S. W. I. 7. S. 1—126. Vgl. unten Cap. XXVII. N. II.

**) Ideen I. Cap. 6. Zusatz. S. W. I. 2. S. 177.

tismus erschien zuerst als Urphänomen der Polarität, der Entgegensetzung in Einem, des Sichentgegengesetztseins; er erschien zuletzt als das Gestaltungsvermögen der Materie, das Bedingende der Cohäsion. Aus dem ersten Begriff erklärt sich die Vergleichung mit der Sensibilität, aus dem zweiten die mit der Reproduction.

Die drei Stufen nennt Schelling „die realen Potenzen der Natur" und bezeichnet deren Betrachtung am Schluß seiner Aphorismen als „Gegenstand der *speciellen* Naturphilosophie"*).

2. Die Principien der Schwere und des Lichts.

Das Thema der „allgemeinen" wird daher auf die Bedingungen hingewiesen, die jenen realen Potenzen vorausgehen, d. i. die *Entstehung der Materie*, deren erste Construction aus den Kräften der Repulsion und Attraction schon die Richtung nahm auf die transscendentalen Bedingungen der Anschauung und Erkenntniß**). Es ist dann weiter gezeigt worden, daß die Materie als wirkliche Raumerfüllung, nämlich als raumerfüllendes Dasein (Masse) und raumerfüllende Thätigkeit nur erzeugt werden könne 1) durch eine jene beiden Kräfte bindende und vereinigende Kraft d. h. durch die *Schwere*, die den Raum durchdringt und undurchdringlich macht, und 2) durch eine jenes Band lösende Kraft, die den Raum durchdringt, ohne ihn undurchdringlich zu machen oder Masse zu setzen, d. h. durch das *Licht*. Daher sind Schwere und Licht die beiden Factoren, deren Product die Materie ist, nicht die todte Masse, sondern die thätige, lebendige, beseelte Materie, die Quelle dynamischen und organi-

---

*) Aphorismen über Naturphilosophie. CCXLV.

**) S. oben Cap. XIV. S. 512 flgd.

schen Lebens. Schwere und Licht sind die Principien des Lebens, alles Lebens. Nimmt man Materie im engeren Sinn als Masse, so kann sie der Schwere gleichgesetzt und statt „Schwere und Licht" auch gesagt werden „Materie und Licht". Dann läßt sich die Unterscheidung und Ordnung der Potenzen zurückführen auf diese drei: A^1 = Materie, A^2 = Licht, A^3 = Leben*). So ist Schellings Formel zu verstehen: Leben (das Wort in seinem umfassenden Sinne genommen) = Einheit von Materie und Licht. Schon in den „Zusätzen" erklärt Schelling, daß Licht und Schwere sich zum Leben der Natur verhalten wie „das thätige und empfangende, das zeugende und mütterliche Princip". Das Licht als das zeugende Princip sei „das Göttliche in der Natur". Er nennt Schwere und Licht in spinozistischer Ausdrucksweise „die beiden Attribute der einen mit sich identischen Natur", die Materie (Schwere) sei die reale Einheit, das Licht „die ideale"**). Die Untersuchung dieser drei Begriffe, der Materie, der Schwere und des Lichts bildet das eigentliche, in den „Zusätzen" schon enthaltene Thema der allgemeinen Naturphilosophie, das letzte der naturphilosophischen Schriften, insbesondere der beiden „Aphorismen" aus den Jahren 1805—1807 und jener Abhandlung aus dem Jahre 1806 „über das Verhältniß des Realen und Idealen in der Natur oder Entwicklung der ersten Grundsätze der Naturphilosophie an den Principien der Schwere und des Lichts". (Gleichzeitig veröffentlichte ein von der Naturphilosophie durchdrungener Physiker sein vortreffliches Lehrbuch der dynamischen Naturlehre, das er mit diesen Begriffen von Licht und Schwere beschloß; er nennt

---

*) Aphorismen zur Einl. in die Naturphilosophie. §. 214.

**) Ideen I. Cap. 2. Zusatz. S. W. I. 2. S. 109 flgd.

das Licht „das begeistende", die Schwere (Attraction) „das verkörpernde Princip der Natur"*).

III.

Das Absolute und die Materie.

1. Dualismus und Emanatismus.

Schelling selbst bezeichnet als den Gegenstand seiner (letzten naturphilosophischen) Untersuchungen „die Principien, deren endliches Resultat die Materie sei": „das dunkelste aller Dinge"**), „der dunkelste aller Begriffe", „das allgemeine Saamenkorn des Universums u. s. f."***). Um in das Wesen der Materie eine wahrhaft philosophische Einsicht zu gewinnen, darf man weder zu natürlichen Grundkräften noch zu subjectiven Grundanschauungen seine Zuflucht nehmen. Wie mangelhaft beide Erklärungsarten sind, ist zur Genüge gezeigt. Darum ist auch die bisherige (auf die Lehre von der Repulsion und Attraction gestützte) Theorie der Schwere und des Lichts nicht fundamental. Der Urgrund der Natur kann nur erhellt werden aus der Einsicht in den Urgrund der Dinge überhaupt: aus dem Wesen des Absoluten, das (bis auf Weiteres) gleichzusetzen ist dem Wesen Gottes. Wir halten fest, wie das Absolute bei Schelling verstanden sein will: nicht als Aufhebung, sondern als Begründung der transscendentalen Principien, deren Bejahung ohne subjective Einschränkung, ohne bloß relative Geltung den Begriff des Absoluten ausmacht.

---

*) Fr. Hildebrandt, Anfangsgründe der dynamischen Naturlehre (Erlangen 1807) §. 1174. S. 977. Vgl. §. 511. S. 403.

**) Schelling, über das Verhältniß des Realen und Idealen in der Natur. S. W. I. 2. S. 359.

***) Ideen II. Cap. 4. Zusatz. S. W. I. 2. S. 223.

Die Frage geht auf das Verhältniß der Materie zum Absoluten. Hier sind zwei Auffassungen sogleich abzuweisen: die dualistische und emanatistische. Weder ist die Materie der formlose Stoff, außerhalb des Absoluten, ursprünglich wie dieses — das hieße Gott zum Architekten machen, das Absolute einschränken und darum verneinen — noch ist sie ein mittelbarer und entfernter Ausfluß des letzteren, dann müßte das Urwesen sich durch eine Reihe successiver Generationen propagiren und dadurch selbst aufheben. Was daher das Verhältniß des Absoluten und der Materie betrifft, so giebt es eine falsche Art der Trennung und in Absicht auf die Stetigkeit des Zusammenhangs eine falsche Art der Verknüpfung: jene ist der Dualismus, diese die Emanationslehre. Es giebt eine wahre Ansicht der Materie, die mißverständlich für Dualismus gilt, die platonische, und es giebt eine dualistische Vorstellung von Gott und Materie, der die wahre Idee zu Grunde liegt, die persische Religionslehre*).

Da das Absolute gleich ist dem wahrhaft Seienden, und die Materie zu unterscheiden ist von dem Absoluten, so leuchtet ein, daß sie begriffen sein will als das nicht wahrhaft Seiende, das platonische *μὴ ὄν*. Sie ist darum nicht gleich Nichts, noch weniger etwas von dem Absoluten Unabhängiges, Substantielles. „Ich nehme", sagt Schelling, „die Materie weder als etwas unabhängig von der absoluten Einheit Vorhandenes an, das man derselben als einen Stoff unterlegen könnte, noch auch betrachte ich sie als das bloße Nichts**)."

---

*) Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie. Allg. Anmerkg. S. W. I. 7. S. 189—194.

**) Ueber d. Verh. des Realen u. Idealen. S. W. I. 2. S. 359.

2. Das absolute und relative Sein.

Da das Absolute gleich ist dem wahrhaft Seienden, so ist das nicht wahrhaft Seiende gleich dem Relativen, dem in Relationen stehenden und befangenen Sein. Das Absolute hat durchgängig den Charakter „lauterer Selbstbejahung", es ist „Selbstaffirmation", „Position von sich selbst"; das Relative hat durchgängig den entgegengesetzten Charakter der Abhängigkeit von anderem und der Beziehung auf anderes. Was aus sich begriffen wird, ist absolut; was aus anderem begriffen wird, ist relativ. Das Außer- und Nacheinander, das Dasein in Raum und Zeit, das Zeitleben, das Entstehen und Vergehen, Wechsel und Dauer, Vielheit und Allgemeinbegriffe, Zusammensetzung und Mischung, äußere Verursachung oder mechanische Causalität sind sämmtlich Arten der Relation, Bestimmungen der Materie. Was diesen Bestimmungen unterliegt, ist vergänglich und flüchtig, eben darum nicht wahrhaft seiend, das stellt sein Wesen nicht rein dar, sondern vermischt mit anderem und dadurch getrübt, es ist Scheinbild, nicht „idea", sondern „simulacrum". Nichts anderes wollte Plato mit seinem Begriffe der Materie als des *μὴ ὄν*. Und was die persische Religionslehre dualistisch ausdrückte, war eben dieser Gegensatz des wahrhaft Seienden und des nicht wahrhaft Seienden, der Fülle und des Mangels, des Lichts und der Finsterniß u. s. f. Materiell sein heißt relativ sein*).

3. Das Unendliche und Endliche.

Relativ sein heißt endlich sein. Das Verhältniß des Absoluten und der Materie ist gleichzusetzen dem Verhältniß des

*) Aphor. z. Einl. §. 104. 107. 108 (Schluß). 110—114. 119—124. 133—135. 142—147. 152. Aphor. über Naturphilos. XXI.

Unendlichen und Endlichen. In diese Frage legt daher Schelling den Schwerpunkt seines Problems. „Wichtiger kann wohl keine Untersuchung gedacht werden als die über das Verhältniß der endlichen Existenz zum Unendlichen und zu Gott. Giebt es auf diese Frage keine durchaus klare und bestimmte Antwort in der Vernunft, so ist die Philosophie selbst eitel und die Vernunfterkenntniß durchaus unbefriedigend und unbefriedigt." „Die Frucht dieser Betrachtung ist die Einsicht, daß das Endliche ewig nicht wahrhaft zu sein vermag, daß nur Unendliches ist, absolute, ewige Position von sich selbst, welche Gott ist und als Gott All*)."

Der Begriff des Absoluten schließt die Erkenntniß desselben, also die Selbsterkenntniß des Absoluten in sich. In diesem Selbsterkennen besteht, was die Selbstbejahung, Selbstoffenbarung, Subject-Objectivität des Absoluten genannt wird. Aber Erkennendes und Erkanntes sind im Absoluten nicht zweierlei, es sind nicht zwei Theile oder Factoren, in welche das Absolute aufzulösen oder woraus es zusammengesetzt wäre; beide sind von einander so wenig zu trennen als im Kreise Centrum und Peripherie. Eine solche Trennung wäre die Aufhebung des Kreises. Es kann der Punkt betrachtet werden als eine Kreislinie von unendlich kleinem Durchmesser, als ein Kreis, in dem Centrum und Peripherie ungeschieden und ununterscheidbar in Eines zusammenfallen. So verhält es sich mit der Subjectivität und Objectivität des Absoluten: sie sind gänzlich eines, absolut identisch**). Diese Identität ist keine Synthese trennbarer Elemente. Daher kann das Absolute weder durch Analyse (Abstraction), noch durch Synthese (Deduction) erkannt werden. Die Erkenntniß

*) Aphor. z. Einl. §. 161. Allg. Anm. S. W. I. 7. S. 174. 189.
**) Aphor. z. Einl. §. 71.

desselben ist der einfache, ungetheilte Act der Selbstanschauung, „Speculation" oder „Contemplation Gottes". „Es läßt sich von Gott nichts absondern, denn eben darum ist er absolut, weil sich von ihm nicht abstrahiren läßt; es läßt sich nichts herleiten aus Gott, als werdend oder entstehend, denn eben darum ist er Gott, weil er alles ist. Speculation ist alles, d. h. Schauen, Betrachten dessen, was ist in Gott. Die Wissenschaft selbst hat nur insoweit Werth, als sie speculativ ist, d. h. Contemplation Gottes, wie er ist*)."

4. Die Idee Gottes und das All.

Gottes Sein und Gottes Selbsterkenntniß sind identisch. Ebenso identisch sind Gottes Erkennen und sein Erkanntsein. Jenes ist die Vernunft, dieses die Idee Gottes; daher gilt die Gleichung: Vernunft = Idee Gottes. „Die Vernunft hat nicht die Idee Gottes, sondern sie ist diese Idee, nichts außerdem**)." In dieser Idee ist alles von Ewigkeit begriffen, sie ist das Alleine. Was von Ewigkeit folgt, das ist ewig; daher ist aus dem göttlichen Sein alles Entstehen und Vergehen, alle Genesis in zeitlichem Sinn ausgeschlossen. Gott wird nicht, er ist***).

Die Idee Gottes ist gleich dem All. Hier ist der Punkt des Problems: All ist Totalität, in sich vereinigend unendliche Mannigfaltigkeit, die Idee Gottes ist eine; woher in dieser Idee die unendliche Mannigfaltigkeit? Dies erhellt aus dem Begriff des Absoluten. Das göttliche Sein ist völlig identisch mit dem Act der Selbstoffenbarung, des sich selber Wollens. „Das

*) Ebendas. §. 67. 80.

**) Ebendas. §. 47. 48.

***) Ebendas. §. 76. 77.

Wesen des Absoluten", sagt Schelling, „darf nicht von dieser Lust (sich selbst zu offenbaren) verschieden gedacht werden, sondern als eben dieses sich selber Wollen." „Das Absolute ist aber nicht allein ein Wollen seiner selbst, sondern ein Wollen auf unendliche Weise, also in allen Formen, Graden und Potenzen der Realität. Der Abdruck dieses ewigen und unendlichen sich selber Wollens ist die Welt*)."

Jeder Grad des sich selber Wollens ist eine Selbstbejahung oder Position seiner selbst. Daher muß die Idee Gottes eine unendliche Mannigfaltigkeit solcher Selbstbejahungen oder Positionen in sich schließen. „Gott ist die unendliche Position von sich selbst heißt: Gott ist unendliche Position von unendlichen Positionen ihrer selbst**)." Jede dieser Positionen ist ein Wesen für sich, eine göttliche Idee. Daher ist das Absolute kraft seiner Selbstbejahung oder Selbstoffenbarung unendliche Fülle, begriffen in absoluter Einheit, d. h. All. Die Idee Gottes = Ideenwelt.

Im Absoluten sind die Ideen „in einander", alle in der Idee Gottes enthalten und eingeschlossen als in ihrem Centrum, es giebt daher kein Verhältniß zwischen ihnen, kein Außereinander, keine Relation. Die Ideen oder „die ewigen Dinge" (Dinge in Gott) sind relationslos***). Die Idee Gottes ist oder enthält die Ideenwelt nicht explicite, sondern implicite, d. h. in absoluter Centralisation.

5. Die Ideenwelt und die Weltkörper.

Die Frage nach dem Verhältniß der Materie zum Absoluten

*) Ueber das Verhältniß des Realen und Idealen u. s. f. S. W. I. 2. S. 362.

**) Aphor. z. Einl. §. 83.

***) Aphorismen z. Einl. u. s. f. §. 100.

war gleichbedeutend mit der Frage nach dem Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen, des relativen Seins zum absoluten. Diese Frage ist jetzt gleichbedeutend mit folgenden: wie wird aus dem göttlichen All das materielle, aus der Ideenwelt die Körperwelt, aus den relationslosen Ideen die in äußeren Relationen befangenen, aus dem absoluten Centrum die relativen Centra? Die einfache und einzige Antwort ist: dadurch, daß die Ideen aus einander treten, daß sich die Ideenwelt entfaltet oder explicirt, daß im Einzelnen und als Einzelnes einleuchtet, was im Ganzen und als Ganzes durchschaut ist. Der Act der Entfaltung ist zugleich der Act der Scheidung (Differenzirung). Die Ideen treten aus einander, d. h. sie werden räumlich, zeitlich, körperlich: sie verleiblichen sich. Sind die Ideen in einander, so ist jede im absoluten Centrum begriffen und mit diesem eins, jede ist das Ganze, das All. Die Ideen treten aus einander, d. h. das absolute Centrum entfaltet sich in relative Centra, differenzirt sich in relative Welten, erscheint demnach in Weltkörpern, centralen und subalternen, die aus den centralen hervorgehen. Das zeitliche Abbild des ewigen Alls ist daher der Kosmos. Die entfaltete, sichtbare Ideenwelt ist das System der Weltkörper oder das Universum. „Sehr bedeutend haben die Alten", sagt Schelling in einem seiner Zusätze, „die reale Welt als natura rerum oder die Geburt der Dinge bezeichnet, denn sie ist derjenige Theil, in welchem die ewigen Dinge oder die Ideen zum Dasein kommen." „Die Form der Objectivirung des Unendlichen im Endlichen, als Erscheinungsform des An sich oder Wesens, ist die Leiblichkeit oder Körperlichkeit überhaupt. Inwiefern die in jener Objectivirung der Endlichkeit eingebildeten Ideen erscheinen, sind sie nothwendig körperlich; inwiefern aber in dieser relativen Identität als Form gleichwohl das Ganze sich abbildet, so daß

sie auch in der Erscheinung noch Ideen sind, sind sie Körper, die zugleich Welten sind, d. h. Weltkörper. Das System der Weltkörper ist demnach nichts anderes als das sichtbare, in der Endlichkeit erkennbare Ideenreich." „Das Verhältniß der Ideen zu einander ist, daß sie in einander sind und doch jede für sich absolut ist, daß sie also abhängig und unabhängig zugleich sind, ein Verhältniß, das wir nur durch das Symbol der Zeugung ausdrücken können. Unter den Weltkörpern wird demnach eine Unterordnung stattfinden, wie unter den Ideen selbst, nämlich eine solche, welche ihre Absolutheit in sich nicht aufhebt. Für jede Idee ist diejenige, in der sie ist, das Centrum; das Centrum aller Ideen ist das Absolute. Dasselbe Verhältniß drückt sich in der Erscheinung aus. Das ganze materielle Universum verzweigt sich von den obersten Einheiten aus in besondere Universa, weil jede mögliche Einheit wieder in andere Einheiten zerfällt, von denen jede als die besondere nur durch fortgesetzte Differenzirung erscheinen kann*)." An einer früheren, mit dieser zu vergleichenden Stelle heißt es: „die Weltkörper gehen aus ihren Centris hervor und sind ebenso in ihnen, wie Ideen aus Ideen hervorgehen und in ihnen sind, abhängig zugleich und doch selbständig. In dieser Unterordnung eben zeigt sich das materielle Universum als die aufgeschlossene Ideenwelt**)."

6. Das göttliche Band der Dinge.

Ist die Naturphilosophie, wie Schelling in seinem ersten Zusatz dargethan, gleich der Ideenlehre, so muß das Object der

*) Ideen II. Cap. 1. Zusatz. S. W. I. 2. S. 187—189.

**) Ideen I. Cap. 2. Zusatz. S. W. I. 2. S. 110 flgd. Zu vgl. Aphor. z. Einl. §. 202.

Naturphilosophie, das materielle Universum, gleich sein der erkennbaren Ideenwelt*). Daß diese erkennbare Ideenwelt auch in Wahrheit erkannt wird oder sich erkennt, ist das der Welt eingeborene Thema und Problem, nur lösbar in dem Proceß der Entwicklung, der von der tiefsten Stufe der Bewußtlosigkeit emporsteigt zur höchsten und vollkommensten Erkenntniß. Die Selbsterkenntniß als ewige Selbstoffenbarung ist das Absolute; die Selbsterkenntniß als Entwicklungsproceß ist die Welt, ist die Materie, „das Saamenkorn des Universums". Und daß die Selbstoffenbarung wieder offenbar wird, darin liegt der Grund, der die ewige Natur (Ideenwelt) einführt in die zeitliche und die natura naturans in natura naturata, d. h. in Weltentwicklung, verwandelt**).

Hieraus erhellt, daß in der Welt nichts anderes entwickelt wird oder erscheint als das Erkennen in verschiedenen Stufen oder Potenzen, als der Wille zum Erkennen, in seinen Acten und Erscheinungsformen bedingt und geordnet durch die Stufen der Entwicklung. Da nun das Wesen des Erkennens in der absoluten Identität des Subjectiven und Objectiven besteht, so sind die Stufen der Weltentwicklung nichts anderes als die Erscheinungsformen dieser Identität***). Was wir Naturkräfte und Naturprocesse nennen, findet hier seinen tiefsten und letzten Erklärungsgrund. Was in der Welt erscheint, ist ewig eines. Es ist absolut unmöglich, daß die Welt ein Chaos ist, daß ihre Erscheinungen, wie mannigfaltig und verschieden sie sind, auseinanderfallen, sie sind vermöge ihrer Identität an einander ge-

*) Ideen, Einleitg. Zusatz. S. W. I. 2. S. 69. S. ob. Cap. XXV. N. II. S. 647—49.

**) Vgl. Aphor. üb. Naturphilos. XXV. XXVI. XXXIII.

***) Vgl. oben Buch II. Cap. XIV. S. 514—516.

bunden und innerlich verknüpft. Diese Verknüpfung bezeichnet Schelling mit einem typischen Ausdruck als „das Band“ oder „die Copula“, die das Unendliche und Endliche vereinigt. Dieses Band ist, „was die Welt im Innersten zusammenhält.“ Es ist die Identität innerhalb der Welt. Die Identität der Dinge erscheint in den Dingen als deren „Band“. Je tiefer die Stufen der Weltentwicklung, um so verborgener ist das Band, verdeckt gleichsam durch das Verbundene; je höher die Stufen der Entwicklung, je lichter die Welt wird, um so mehr enthüllt sich das Band und kommt als solches zum Durchbruch. Daher sagt Schelling in jener Abhandlung, deren eigentliches Thema die Ausführung dieses Begriffes ist: „sehen wir in der Welt auf das, was sie von dem Bande hat und wodurch sie ihm gleich ist, das Positive in ihr und nicht auf die unwesentlichen Erscheinungen, so ist sie von dem Absoluten selbst nicht verschieden, sondern nur die vollständige und in fortschreitender Entwicklung ausgebreitete Copula.“ „Alle Verwirklichung in der Natur beruht auf dem Durchsichtigwerden des Verbundenen als des Verbundenen für das Band.“ „Durch die gänzliche Verdrängung des Verbundenen als des Verbundenen und die Entwicklung oder Verwirklichung des Bandes gelangt daher die idea erst zu der vollendeten Geburt.“ „Jenes Eine, in welchem das Band das Verbundene vollends durchbricht und in seine ewige Freiheit heimkehrt, ist der Mensch*).“

*) Ueber das Verhältniß des Realen und Idealen u. s. f. S. W. I. 2. S. 362. 367. 374 u. 75. An dieser Stelle bemerken wir schon den Begriff der Freiheit, den Sch. drei Jahre später in seinen „Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit“ zum Thema nahm und ausführte. Diese in Schellings Entwicklung epochemachenden Untersuchungen sind in der „Abhandlung über das Verhältniß des Realen

7. Das Band als Schwere und Licht.

Wie es aus letzten Gründen unmöglich ist, daß ein Chaos existirt und die Dinge auseinanderfallen, so ist aus letzten Gründen (d. h. absolut) nothwendig, daß die Welt ein Ganzes ausmacht, dem alles Einzelne unterworfen, von dem alles Einzelne zugleich durchdrungen ist. Dieses Unterworfensein ist die allgemeine Centralisation, dieses Durchdrungensein die allgemeine Beseelung. Wird der Inbegriff alles Einzelnen als „Allheit" oder „Totalität", das Ganze als „Einheit" oder „Identität" bezeichnet, so ist die allgemeine Centralisation die Einführung der Einheit in die Allheit, der Identität in die Totalität, die allgemeine Beseelung die Einführung der Allheit in die Einheit, der Totalität in die Identität. Vermöge jener ist das All ein Wesen, vermöge dieser ist das Alleine keine todte, starre, sondern eine bewegte, lebendige, in jedem Einzelnen gegenwärtige Einheit; vermöge beider ist das Ganze ein lebendiges, beseeltes Weltall, ein Weltorganismus. Das Band der Centralisation ist die Schwere, das Band der Beseelung ist das Licht, die Copula beider ist die lebendige Materie, der Lebensquell der Natur. Die Schwere macht die Einheit des Weltkörpers, das Licht macht, daß dieser Körper lebt und sich gliedert. So verhalten sich im All der Dinge Schwere und Licht, wie Körper und Seele. Sie sind das Band der Allheit und Einheit: jene ist Einheit in der Allheit, „Identität in der Totalität", dieses ist

---

und Idealen in der Natur" angelegt und vorbereitet, sie erscheinen, was die Lehre von dem Bande des Unendlichen und Endlichen betrifft, als deren Fortsetzung. Es heißt den Entwicklungsgang des Philosophen nicht kennen, wenn man, wie gewöhnlich geschieht, die Continuität seiner Epochen außer Acht läßt.

Allheit in der Einheit, „Totalität in der Identität". Darum nennt Schelling das Licht „die königliche Seele des Ganzen" und vergleicht es dem, was die Alten „Weltseele" oder „den verständigen Aether" genannt haben. „Wie die Schwere das Eine ist, das, in Alles sich ausbreitend, in diesem All die Einheit ist, so sagen wir im Gegentheil von dem Lichtwesen, es sei die Substanz, sofern sie auch im Einzelnen, also überhaupt in der Identität das All oder das Ganze ist. Das Dunkel der Schwere und der Glanz des Lichtwesens bringen erst zusammen den schönen Schein des Lebens hervor und vollenden das Ding zu dem eigentlich Realen, das wir so nennen. Das Lichtwesen ist der Lebensblick im allgegenwärtigen Centro der Natur; wie durch die Schwere die Dinge äußerlich eins sind, eben so sind sie in dem Lichtwesen als in einem innern Mittelpunkt vereinigt." „Der beiden Principien ewiger Gegensatz und ewige Einheit erzeugt erst als Drittes und als vollständigen Abdruck des ganzen Wesens jenes sinnliche und sichtbare Kind der Natur, die Materie*)."

*) Ueber das Verhältniß des Realen und Idealen. S. W. I. 2. S. 367—69. Vgl. Aphor. über Naturphilos. LIX. CXXXVIII. CLXXII—CLXXX.

Siebenundzwanzigstes Capitel.

Die beiden Entwicklungsformen der Naturphilosophie.

I.

Der religiöse Pantheismus.

1. Natur und Religion.

Es liegt jetzt am Tage, wie die beiden Phasen der Naturphilosophie vor und nach 1801 in ihren Aufgaben, wie in ihrem Ideengange sowohl zusammenhängen, als sich unterscheiden. Doch übersehen wir nicht, daß dieser Unterschied auch in der Darstellungsart, der Stylisirung der tiefer gegründeten Weltanschauung, der Gemüthsstimmung des Philosophen, die den Ideengang begleitet, auf sehr bemerkenswerthe Weise sich ausprägt. In beiden Phasen ist der Charakterzug und die Grundstimmung der Naturphilosophie pantheistisch, aber in der ersten Entwicklung erscheint dieser Grundzug naturalistisch, in der späteren religiös. Dieser unverkennbare Unterschied erklärt sich aus der Art der Begründung. Dort fällt die Natur mit dem göttlichen Leben zusammen, hier ist sie die Offenbarung der göttlichen Ideenwelt; dort ist Gott gleich der natura naturans, hier ist er als das Absolute, als der Wille sich selbst zu offenbaren, deren geistiger Urgrund. Jenes „epikurische Glaubensbekenntniß Heinz Widerporstens," das Fr. Schlegel „einen neuen Anfall von

Schellings altem Enthusiasmus für die Irreligion" nannte, war ein charakteristischer Ausdruck des naturalistisch angelegten und empfundenen Pantheismus*). Das Gedicht steht hart an der Grenze. In der späteren Darstellung der Naturphilosophie erscheint die Natur zwar auch als göttliches Leben, aber nicht als Entwicklung oder Werden Gottes, denn Gott wird nicht, sondern er ist, sie erscheint vielmehr als das Offenbarwerden seiner ewigen Selbstoffenbarung, als das Werden der Gotteserkenntniß, der Gottesanschauung, in der sich alle Wissenschaften vereinigen, in der die Philosophie zusammengeht mit Religion und Kunst, in der sich das geistige Gesammtleben der Welt und damit der geistige Weltbau vollendet, wie in dem System der Weltkörper der natürliche. Wie dieser natürliche Weltorganismus ein Abbild ist der Ideenwelt, so muß die erkannte Ideenwelt, die ächte Naturphilosophie, die Wissenschaft, Religion und Kunst vereinigt, einen Bund der Geister stiften, einen vollendeten Staat, das wahrhafte Abbild der geistigen Welteinheit**). Es wird an der Idee der Weltentwicklung, an dem Bestande der Naturphilosophie nichts geändert, aber es wird aus der neuen und tieferen Begründung hinzugefügt, daß diese Entwicklung eine ewig gewollte, ihre Einheit und Harmonie eine „prästabilirte Harmonie" ist. Schelling selbst braucht diesen leibnizischen Ausdruck. Das „Band," welches die Welt ordnet und zusammenhält, besteht von Ewigkeit her im Absoluten; dadurch ist die Welt

*) S. oben Buch I. Cap. IV. S. 53 flg. Vgl. Zeitschr. für spec. Phys. Bd. I. Heft 2 (1800). Misc. B. 5. Sch. selbst bezieht das hier veröffentlichte Bruchstück auf den Schlußparagraphen der Deduction des dynamischen Processes und bezeichnet es „als eine poetische Darstellung ähnlicher Gedanken".

**) Aphor. z. Einl. in die Naturphilos. §. 8.

nicht einfach gleich Gott, sondern sie ist in ihrem innersten Grunde durch das Wesen Gottes bedingt und an dasselbe gebunden; die Einheit Gottes und der Welt ist nicht naturalistisch, sondern weil sie in jenem „Bande" besteht, religiös zu nehmen. Von dieser Göttlichkeit des Alls, die religiöser Natur ist, von der Natur, aus deren innerstem Wesen nothwendig auch das religiöse Bewußtsein hervorgeht, handelt Schelling in den Schriften der zweiten naturphilosophischen Phase, namentlich in den Aphorismen, die gleich mit der Erklärung beginnen: „es giebt keine höhere Offenbarung weder in Wissenschaft, noch in Religion oder Kunst als die der Göttlichkeit des Alls; ja von dieser Offenbarung fangen jene erst an und haben Bedeutung nur durch sie."

2. Die neue Darstellungsart.

Die Aphorismen und Fragmente.

Daher der veränderte Ton der Darstellung. Die naturphilosophische Einsicht geht völlig zusammen mit der religiösen, sie stimmt ihre Sprache auf den Accént religiöser Erhabenheit, sie wird feierlich, verkündend, durchdrungen von einer Weihe und Begeisterung, die in kurzen, aphoristischen Aussprüchen redet und das dunkle, geheimnißvolle, räthselhafte Wort liebt. Die Art der Rede erinnert bisweilen an „den Dunkeln von Ephesus". Man kennt wohl diese Eigenthümlichkeiten der Sprache Schellings, aber man hat zu wenig erkannt, an welcher Stelle und aus welchen Motiven sie eintreten, daher sich die ganz falsche Ansicht verbreitet hat, daß der Philosoph nur diese Sprache zu reden wußte. Es giebt in seiner Entwicklung eine Epoche, — es ist die, von der wir reden, — wo ihm die Naturphilosophie als die Hebung und Wiedergeburt des religiösen Bewußtseins erschien, erscheinen mußte, und er sich berufen fühlte, der Welt eine neue Zeit zu ver-

künden: die Identität der geistigen Welt in Wissenschaft, Religion und Kunst. „Wie es eine Natur ist, die alle Dinge erzeugt und hervortreibt und in ihrer Freiheit allgewaltig beherrscht, so muß es eine den Menschen göttlich überwältigende Grundanschauung und Ansicht des Geistes sein, aus welcher alles, das göttlicher Art ist, in Wissenschaft und Kunst hervorgeht; was nicht aus dieser entspringt ist eitel, ist Artefact, ist menschliches, nicht Naturwerk." „Das heilige Band, das die Dinge der Natur vereinigt, ohne sie zu unterdrücken, ist auch unter den Geistern möglich und in dem Maß möglich, in welchem die Anschauung der Natur und des Universum in ihnen wiedergeboren wird *)." „Die Wiedergeburt aller Wissenschaften und aller Theile der menschlichen Bildung kann nur von der Wiedererkennung des Alls und seiner ewigen Einheit beginnen." „Wessen ich mich rühme? Des Einen, das mir gegeben ward, daß ich die Göttlichkeit auch des Einzelnen, die mögliche Gleichheit aller Erkenntniß ohne Unterschied des Gegenstandes und damit die Unendlichkeit der Philosophie verkündet habe. In kurzen Sätzen habe ich zuerst im Jahre 1801 die Lehre von der Natur und dem All auf eine neue Weise dargestellt". „Auch Poesie ist die Philosophie, aber sie sei keine vorlaute und aus dem Subject schallende, sondern eine innerliche, dem Gegenstand eingepflanzte, wie die Musik der Sphären. Erst sei die Sache poetisch, eh es das Wort ist." „Am meisten verbitte ich rhetorische Zuthat, womit einige diese einfache Lehre zu verbessern gesucht haben. In manchen Schriften solcher Verfasser hat mir das wohlbekannte Gewächs nicht anders gemundet, denn als ein bei ihnen sauer gewordener Wein, dem sie wie schlechte Wirthe durch Honig oder Zucker aufzuhelfen suchen.

---

*) Jahrb. der Medicin als Wissenschaft. Vorrede (Juni 1805).

Wohl erkenne ich etwas Höheres denn Wissenschaft, aber was ihr davon saget, redet ihr nicht von euch selbst: aber hat man darum das Höhere erreicht, weil man in der Wissenschaft stümpert? So gewiß, als jemand ein trefflicher Dichter ist, weil er schlechte Prosa schreibt. Die ihr Bewußtsein am meisten verurtheilt, Schüler zu sein, schreien am lautesten über den Zwang der Schule, und Vortheil suchende Bewerber aller Art pflanzen sich in die Naturphilosophie nicht anders, wie die übermüthigen Prasser in das Haus des Odysseus: kein Wunder, wenn zuletzt selbst freche Bettler, die ärmer an Geist sind, wie Irus an Habe, den, von dessen Tische sie noch immer den Abfall verzehren, zum Faustkampf herausfordern." „Lange habe ich vor Gegnern und andern Eisen und Bogen hingestellt, ob sie durchschießen: das Folgende wird zeigen, ob sie den Bogen zu spannen vermocht haben*)." „Ich habe nichts gethan als das Element hergegeben zu einer endlos möglichen Bildung. Nie wird, es müßte denn die ganze Zeit sich wandeln, Philosophie wieder die ewige Beziehung auf die Natur von sich ausschließen können und mit dem einseitigen Abstractum der intelligenten Welt das Ganze umfassen wollen. Ob ich eine Schule will? Ja, aber wie es Dichterschulen gab. So mögen gemeinschaftlich Begeisterte in gleichem Sinn fortdichten an diesem ewigen Gedicht. Gebt mir einige der Art, wie ich sie gefunden habe, und sorgt, daß auch in der Zukunft Begeisterte nicht fehlen, und ich verspreche euch einst noch den Ὅμηρος (das einigende Princip) auch für die Wissenschaft**)."

In der letzten Schrift dieser Zeit, den „kritischen Fragmenten" redet er von der Naturphilosophie wie von dem Worte des Lebens,

*) Aphorismen z. Einl. §. 4—19. 20. 23—26. 29.

**) Ebendas. §. 27. 28.

kurz und verkündend: „Gottes Dasein ist eine empirische Wahrheit, ja der Grund aller Erfahrung. Wer dies gefaßt hat und innig erkannt, dem ist der Sinn aufgegangen für Naturphilosophie. Sie ist keine Theorie, sondern ein reales Leben des Geistes in und mit der Natur, das sich auf eine eben so unendliche Weise äußern und darstellen kann als die Natur selbst. Darum so jemand zu dir sagen wird: hier ist sie oder da, so glaube es ihm nicht; wenn sie zu dir sagen: siehe, sie ist in der Wüste, so gehe nicht hinaus; siehe, sie ist im Buchstaben oder Wort, so glaube es ihm nicht." „Die Natur weiß nicht durch Wissenschaft, sondern durch ihr Wesen oder auf magische Weise. Die Zeit wird kommen, da die Wissenschaften mehr und mehr aufhören werden und die unmittelbare Erkenntniß eintreten. Alle Wissenschaften als solche sind nur erfunden aus Mangel der letzteren." „Einzelne waren und werden sein, die der Wissenschaft nicht bedürfen, in denen die Natur sieht, und die selber in ihrem Sehen Natur geworden sind. Diese sind die wahren Seher, die ächten Empiriker, zu denen die jetzt also sich nennenden sich verhalten wie zu gottgesandten Propheten politische Kannengießer sich verhalten." „Wunder der Geschichte, Räthsel des Alterthums, die Unwissenheit verwarf, wird die Natur uns aufschließen*)."

Dieses merkwürdige Wort enthält schon das Programm des künftigen Schelling. Die Naturphilosophie erkennt aus dem Wesen der Natur auch die Wahrheit der religiösen Naturanschauung. Sie wird darum die Naturreligion wahrhaft erleuchten und zum erstenmal. Das sind die Wunder der Geschichte, die Räthsel des Alterthums, die Unwissenheit verwarf und die Natur aufschließt!

---

*) Kritische Fragmente. S. W. I. 7. S. 245—247.

Einzelne hebt er hervor, die das neue Licht in sich darstellen, auch solche, die zwischen Licht und Irrlicht nicht unterschieden haben, wahre und falsche Propheten, deren Züge er dunkel bezeichnet. Die Personen sind Räthsel. „Einen beklag ich, daß ihm so groß Unrecht geschieht. Mystiker schilt ihn das Volk, und er ist leider nur mystificirt." „Einen schätze ich und nenne ihn den Ossian der Naturphilosophie. Ein anderer hat in der Philosophie die erste Idylle gedichtet in geßnerscher Weise. Eine theokritische dichte uns nun ein Naturphilosoph." „Einen kenne ich, der ist von Natur ein unterirdischer Mensch, in dem das Wissen substantiell und zum Sein geworden ist, wie in den Metallen Klang und Licht zu gediegener Masse. Dieser erkennt nicht, sondern ist eine lebendige, stets bewegliche und vollständige Persönlichkeit des Erkennens." „Einer steht allein auf dem Berge, wie er sagt, von wo er nur ferne hinblickt ins gelobte Land, und wo er sich begraben lassen will von Gott dem Herrn*)."

Der Mann auf einsamer Höhe, der mit Moses verglichen wird, ist offenbar Schelling selbst. Ob jene „unterirdische Persönlichkeit" Fr. Baader sein soll, wie Fr. Hoffmann vermuthet**)? Der Zeitpunkt der kritischen Fragmente ist dieser Deutung nicht ungünstig. Nennt doch Karoline Schelling in einem gleichzeitigen Briefe Fr. Baader „einen divinatorischen Physiker, einen der herrlichsten Menschen und Köpfe in Deutschland***)."

---

*) Ebendas. S. W. I. 7. S. 246 u. 247.

**) Fr. v. Baaders S. W. II. Hauptabtheilg. Bd. V. Biogr. S. 38 flgd.

***) Vgl. oben Buch I. Cap. XI. S. 194.

II.

Anti-Fichte.

1. Das Thema der Streitschrift.

In der Schrift gegen Fichte*) ist alles scharf und bestimmt, die religiös erhabene Stimmung, welche die letzten Aufsätze der Naturphilosophie beherrscht, weicht hier dem Harnisch. Der sachliche und persönliche Gegensatz ist bis zu einem Grade gestiegen, der von Schellings Seite einen polemischen Abschluß verlangt und denselben um so rücksichtsloser ausfallen läßt, als Fichte in einer Reihe von Angriffen Schelling herausgefordert und schwer gereizt hatte. In seinen populären Vorlesungen über die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, das Wesen des Gelehrten, die Anweisungen zum seligen Leben (1804—1806), die Schelling die „fichtesche Trilogie" und spöttisch „die Hölle, das Fegefeuer und das Paradies der fichteschen Philosophie" nennt**), war die Naturphilosophie (ohne den Namen des Urhebers zu nennen) als die ohnmächtige Schwärmerei eines verfallenden Zeitalters, als das verzerrte Gegenbild einer schlechten Aufklärung, als eine unächte der Erfahrung widerstreitende Speculation, als eine religionsverderbliche Vergötterung der Natur wiederholt vorgeführt und gegeißelt worden. Dem Lichte der Wissenschaftslehre gegenüber ist sie das aus dem Sumpfe des Dogmatismus wieder aufgestiegene Irrlicht, das Fichte mit dem Hauch seiner Rede auszulöschen denkt***).

---

*) Vgl. oben Buch II. Cap. XXVI. S. 656 flgd.

**) Ueber des Verh. der Naturphilosophie zur verbesserten fichteschen Lehre. S. W. I. 7. S. 4 und S. 87.

***) Vgl. Bd. V. Buch III. Cap. XVI. S. 766. Buch IV. Cap. IV. S. 878—880 Anmerkg. Bd VI. Buch I. Cap. XI. S. 197—200.

Mit der fortschreitenden Naturphilosophie, in dem Jahrzehnt von 1797—1807, wächst der Abstand beider Philosophen und erweitert sich zur Kluft. Im Anfang steht Schelling dicht neben Fichte, am Ende neigt er sich zu Baader. Im Wendepunkt seiner Entwicklung, als er seine neue Lehre vom All aufstellt (1801), glaubt er nicht mehr an ein vorhandenes, wohl aber an ein künftiges Einverständniß mit Fichte. Jetzt hält er jede Gemeinschaft mit ihm für unmöglich.

Wir kennen den Gegensatz, aus welchem der Streit entbrennt: er betrifft die Realität (das Ansich) der Natur, die Einsicht in das Wesen der Dinge, nicht unabhängig von den transscendentalen Principien, aber unabhängig vom Ich. Da Fichte diese beiden identificirt, so hält er jede Lehre vom Wesen der Dinge, die vom Ich abstrahirt, für Dogmatismus. Da Schelling jene beiden nicht identificirt, vielmehr das Absolute vom Ich unterscheidet, so hält er die Lehre vom Ich für subjectiven, einseitigen, relativen Idealismus, unfähig die Naturphilosophie zu fassen, geschweige zu begründen; er sieht in der Wissenschaftslehre einen Standpunkt, der zu der Identitätslehre nicht emporreicht und ihr gegenüber unter die zurückgebliebenen gehört. So hatte vom Standpunkt der Identitätslehre aus Hegel sogleich über die fichtesche Philosophie geurtheilt in seiner Schrift „über die Differenz des fichteschen und schellingschen Systems der Philosophie" (1801) und in einem Aufsatz des kritischen Journals*), den Schelling in seiner letzten Polemik zu wiederholten malen erwähnt und es Fichte vorrückt, daß er auf eine solche Kritik, die nicht zu ignoriren

*) Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjectivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als kantische, jacobische, fichtesche Philosophie. Kritisches Journal der Phil. II. 1 (1802).

war, geschwiegen habe*). „Ich kann," schrieb er damals an Fichte, „keinem seine gesunden Augen nehmen." Hier lagen wohl die ersten Motive zu Fichtes persönlicher Erbitterung. Mit einer epigrammatischen Wendung wurde ganz im Sinne dieser Kritik von der Wissenschaftslehre gesagt: „sie ist die Welt im Taschenformat**)."

Indessen erklärt der bezeichnete Gegensatz noch nicht die Lage des polemischen Standpunkts, den Schelling in seiner letzten Schrift einnimmt. Das Verhältniß beider Philosophen ist nicht erschöpft durch den bloßen Gegensatz der Wissenschaftslehre und der Identitätslehre. Auch die Wissenschaftslehre beschreibt, wie die Naturphilosophie, zwei Entwicklungsformen, sie strebt, wie diese, in ihrer zweiten Phase nach einer tieferen Begründung, sie giebt sich auch als Identitätslehre, sie stellt auch den Begriff des absoluten Seins auf als ihr Fundament und Princip, sie erscheint auch als religiöser Pantheismus, als eine neue Religionslehre. Was die vertiefte Naturphilosophie allein leisten zu können behauptet, will die vertiefte Wissenschaftslehre ebenfalls geleistet haben. Und zwar, um den Wettstreit vollkommen zu machen, treten diese gleichen, einander entgegengesetzten Ansprüche gleichzeitig auf. Daher ist das Thema der schellingschen Polemik „das

---

*) Verhältniß der Naturphil. z. verbesserten fichteschen Lehre. S. W. I. 7. S. 22.

**) Dieses Wort findet sich in einem räthselhaften Buch, das in jüngster Zeit wieder von sich reden gemacht hat „Bonaventuras Nachtwachen (1805)", wahrscheinlich einem apokryphen Roman Schellings, den er noch in Würzburg in wenigen Wochen geschrieben haben soll. Er hat recht gethan, das Buch der Vergessenheit zu überlassen. Manche Stellen darin erinnern an den Styl der „kritischen Fragmente".

Verhältniß der Naturphilosophie zur verbesserten fichteschen Lehre*)".

Diese „Verbesserung" ist Schellings polemisches Ziel, sie folge nicht aus der Wissenschaftslehre, sondern aus der Naturphilosophie, sie sei neuer Wein in alten Schläuchen, ein frischer Lappen auf altem Kleide, daher nichts Besseres, sondern das Schlimmste, zugleich eine Inconsequenz und ein Plagiat oder wenigstens eine Nachbildung. Was Schelling seit 1801 lehre, habe Fichte einzeln an sich gebracht und mache daraus im Jahr 1806 Anweisungen zum seligen Leben, er wolle säen wo er nicht gepflanzt, er habe in die eigene Lehre ein völlig heterogenes, ihr widerstreitendes Element aufgenommen, „wie wenn jemand dem altdorischen Säulenstamm das Haupt mit Akanthusblättern korinthischer Ordnung umlauben wollte"**).

2. Die Geltung der Natur bei Fichte.

Diese verbesserte fichtesche Lehre sei „Synkretismus", unkritische Mischung alter und neuer Ideen, „Christus und Belial", „Johannes und Fichte" (eine Anspielung auf das johanneische Christenthum in den Anweisungen zum seligen Leben). Die neuen Ideen seien nur die Larve, um die ursprüngliche Mißgestalt des eigenen Systems zu verbergen***). Hinter diesem Aufputz bleibe alles beim Alten. Es giebt ein Kriterium, eine Probe, durch welche sich auf das Deutlichste erkennen lasse, ob eine Philosophie

*) Ueber das Identitätsprincip in der Wissenschaftslehre und die beiden Entwicklungsformen der letzteren vgl. Bd. V. Buch IV. Cap. I. S. 797—804. Cap. X. S. 1003—1018.

**) Verh. der Naturphilosophie zur verbesserten fichteschen Lehre. Vorbericht. S. W. I. 7. S. 15.

***) Ebendas. S. 3. S. 28.

ächter oder unächter, wahrer und absoluter oder bloß subjectiver und relativer Idealismus, ob sie Wissenschaftslehre oder Identitätslehre sei. Diese Probe ist der Begriff einer selbständigen, lebendigen Natur: ob dieser Begriff fehlt oder nicht, ob die Philosophie diese lebendige Naturanschauung hat oder nicht? In der fichteschen Philosophie fehlt diese Anschauung völlig, nach wie vor. Dieses Unvermögen, Natur zu erkennen, beweist, daß sich im Innern dieser Lehre gar nichts geändert hat und ändern kann. Nach wie vor gilt die Natur als das, was nicht ist, aber sein muß: als die Schranke, die Hemmung, ohne welche kein Fortschritt, keine Entwicklung stattfinden kann. Die Natur muß sein, um gebraucht und vertilgt zu werden. Sie wird lediglich auf den gemeinen äußeren Zweck angesehen und beurtheilt. Die Würmer haben keine Augen, damit sie blind sind. Das ist fichtesche Naturphilosophie! Die Natur ist ihm kein wirkliches Object, auf diese Natur kann man so wenig wirken, als man sich den Kopf einstoßen kann an den Winkeln einer geometrischen Figur. Diese Natur ist todt und vernunftlos, bloßes Mittel für die persönliche Freiheit, welche nach wie vor die Basis aller Realität ist und bleibt. Daher das rohe Anpreisen der Sittlichkeit und Sittenlehre, darum roh, weil maßlos. Nach wie vor bleibe der gemeine Nutzen, das ökonomisch teleologische Princip der einzige Maßstab, nach dem Fichte die Natur schätze. Der Mangel der Naturanschauung ist der Grund des Naturhasses, „der Grund der geistigen Gemeinheit aller Art," der unvertilgbar gemeine Grundton in Fichtes Natur, der ihn gleich mache den Malvolios des Lebens und der Schönheit der Welt*). Dieses Ich und diese Natur passen zusammen. Für dieses Ich kann die

---

*) Ebendas. S. 9—11. S. 17—20. S. 21.

Natur nichts weiter sein als ein todtes Mittel oder ein zu ertödtendes Leben, als ein Object des mechanischen Nutzens oder der moralischen Askese. Die hölzerne Welt und der gekreuzigte Leib! „Ist das Kreuz von Holz erst tüchtig gezimmert, paßt ein lebendiger Leib freilich zur Strafe daran." „Die Naturkräfte und die Natur sind das eigentlich und immer Abscheuliche, ein Geist, versteht sich, ein reiner Geist kann doch noch, wie in der Bestimmung des Menschen, Kinderlehre mit einem halten." „In allem verräth sich kein höheres Gefühl der Natur als das der rohsten und verrücktesten Asceten." Und außer der Askese wird die Natur angesehen nur auf das Mechanische und Nützliche. Aechte Bereitung des Berliner Blau — wenn die Naturphilosophie so etwas noch a priori deducirte! Fichte sei in der Physik und Philosophie ein bloßer Mechaniker, dessen Geist nie eine Ahnung von dem dynamischen Leben erleuchtet habe. Er verhalte sich zur Natur, wie sich zur Musik verhalten nicht die Musiker, sondern die Musikanten, die über dem Mittel den Zweck vergessen. In diesem Sinn solle man auch, hatte Lichtenberg gesagt, Physiker und Physikanten unterscheiden*).

Mit diesen Vorstellungen von der mechanischen und moralischen Nützlichkeit der Natur stehe Fichte auf gleichem Boden mit der seichtesten Aufklärung des Zeitalters, verkörpert in Nikolai. Zwischen beiden herrsche der Gegensatz aus innerster Verwandtschaft. Fichte sollte die Sprache der Naturphilosophie nicht schelten, die solche Verhältnisse mit einem einzigen Worte zu treffen und anschaulich zu machen wisse: sie nennt ein solches Verhältniß Polarität: Fichte der Sauerstoff, Nikolai der Wasserstoff, beide zusammen das Wasser des Zeitalters**)!"

*) Ebendas. S. 94 flgd. 97—105.

**) Ebendas. S. 105.

Es ist für den Kundigen eine interessante und in diesem Fall wahrhaft komische Beobachtung, in Schellings Polemik die Schule Fichtes wiederzuerkennen, von dessen Art, mit der Schelling hier so schonungslos umgeht, er in der seinigen nichts so lebhaft nachempfunden hat als den Charakter und selbst die Manier der Kriegsführung, manchmal bis auf die unwillkürliche in Wort und in Wendung nachwirkende Reminiscenz. Gegen Erhard Schmid, einen seiner ersten kantischen Gegner, hatte Fichte einmal gesagt: „meine Philosophie ist nichts für ihn aus Unfähigkeit, so wie die seinige mir nichts aus Einsicht." Wir werden unwillkürlich an diesen Ausdruck erinnert, wenn jetzt Schelling gegen Fichte erklärt: „was er Natur nennt, ist uns nichts, — weil wir sie deutlich erkennen als ein Gespenst seiner Reflexion; was dagegen wir Natur nennen, ist ihm freilich auch nichts, aber nicht aus Erkenntniß, sondern aus Mangel an Erkenntniß*)."

3. Der Vorwurf der Schwärmerei.

Den Vorwurf der Schwärmerei, den Fichte gegen die Naturphilosophie erhebt, läßt Schelling in seiner ganzen Stärke auf den Gegner zurückfallen. Sowohl der Charakter seiner Lehre als die Art, wie er sie verbreiten und zur Geltung bringen möchte, zeigen den Schwärmer. Die Widersacher des Wirklichen und Positiven, die das Leben veröden, weil sie es nicht erkennen, seien die blindesten Schwärmer. Dahin gehören die Naturstürmer, wie die Bilderstürmer. Und dieses Bestreben, alle Natur auszurotten, die eigene unbiegsame Subjectivität als allgemein gültig aufzudrängen, diese bauernstolze Unempfindlichkeit für alles, was seinen Horizont übersteige, sei die Sache Fichtes

---

*) Ebendas. S. 97. Vgl. Bd. V. dieses Werks S. 268.

und seiner Lehre. Er sei nur darin kein Schwärmer, daß ihm das Positive schwärmerischer Naturen fehle: die Naturkraft*)!

Seine Kraft liege in dem Gegentheil der Naturkraft und der lebendigen Anschauung, in der abstracten Reflexion und Auseinandersetzung. Wenn ich die polemischen Verunstaltungen abziehe, so ist in den folgenden Zügen Fichtes eigenthümliche Kraft wenigstens in einer ihrer Leistungen wirklich geschildert. „Was ihm allein eigentlich zukommt und wozu er ohne alle Frage ein unübertreffliches Muster ist, das ist das Talent, Worte zu machen, auseinanderzusetzen, wie es die deutsche Sprache treffend bezeichnet. Zweifle nicht, so er selbst etwas begriffen, er macht es dir deutlich bis in seine letzten Zweige, und läßt nicht ab; nicht allein dir sagend, was und wie du es zu denken habest, sondern auch, was du dabei etwa denken könntest, aber nicht solltest, mit wahrer Selbstaufopferung und Kraft, deren es bedarf, der eigenen Langeweile bei dem Geschäft zu widerstehen; ein Wort- und Redekünstler der höchsten Art, ein Meister der Verständlichkeit für alle, es müßte denn jemand das Unglück haben, lange Reden nicht zu verstehen, wie Sokrates**)."

Aber die ächte und religiöse Naturanschauung, von der sich kein sonnenklarer Bericht abstatten läßt, unabhängig von der Gelehrsamkeit und eigen nur den tiefsinnigsten Geistern, ist von jeher Schwärmerei gescholten worden. Diesen Vorwurf will Schelling verdienen und rechnet es sich zum Mangel und tadelnswerthen Nachlässigkeit, die Schriften dieser Schwärmer noch nicht ernstlich studirt zu haben. In diesen Worten spürt man, obwohl die Namen nicht genannt werden, den Einfluß Baaders

---

*) Ueber das Verh. der Naturphilos. z. verbesserten fichteschen Lehre. S. W. I. 7. S. 44—48. S. 51.

**) Ebendas. S. 51.

und die Geistesnähe J. Böhmes. „Hr. Fichte dürfte seine ganze Rhetorik darum geben, wenn er in allen seinen Büchern zusammengenommen die Geistes- und Herzensfülle offenbart hätte, die oft ein einziges Blatt mancher sogenannter Schwärmer kund giebt. Wenn ich an die vielen seelen- und gemüthvollen Aussprüche unseres Leibniz, Kepler und mancher anderer gedenke, die nach Hrn. Fichte alle für Unsinn gehalten werden müßten, so kann ich mich nicht erwehren dafür zu halten, daß er sich als den geist- und herzlosesten unter allen namhaft gewordenen Philosophen gezeigt habe. Jene Männer und alle ihnen ähnliche sind, wenigstens einzelner Aeußerungen wegen, der Schwärmerei bezüchtigt worden, und welcher Philosoph wäre es nicht, der auch nur einzeln auf den Grund und die ewige Geburt der Dinge gedeutet! Ich schäme mich des Namens vieler sogenannter Schwärmer nicht, sondern will ihn noch laut bekennen und mich rühmen, von ihnen gelernt zu haben, wie auch Leibniz gerühmt hat, sobald ich mich dessen rühmen kann. Meine Begriffe und Ansichten sind mit ihren Namen gescholten worden, schon als ich selbst nur ihren Namen kannte. Dieses Schelten will ich nun suchen wahr zu machen: habe ich bisher ihre Schriften nicht ernstlich studirt, so ist es keineswegs aus Gründen der Verachtung geschehen, sondern aus tadelnswerther Nachlässigkeit, die ich mir ferner nicht will zu Schulden kommen lassen. Der alte Vertrag unter den Gelehrten ist erloschen und bindet uns nicht mehr, denn sie haben ihn selbst durch ihr Thun an uns gebrochen, und es ist in allewege ein neuer Bund *)." „Jene einfache Zeit der kantischen Scholastik ist vorüber." „Die Vorzeit hat sich wieder aufgethan, die ewigen Urquellen der Wahrheit und des Lebens sind wieder

*) Ebendas. S. 120 flgd.

zugänglich." „Es regt sich in allem Ernst eine in Bezug auf die zunächst vorhergegangene völlig neue Zeit, und die alte kann sie nicht fassen und ahndet nicht von fern, wie scharf und lauter der Gegensatz sei." „Fichte ist die philosophische Blüthe der alten Zeit und insofern allerdings ihre Grenze; sie liegt wissenschaftlich ausgesprochen in seinem System, welches in dieser Hinsicht ein ewiges und dauernderes Denkmal bleiben wird, als was er jetzt, abfallend von jener, weiter zu produciren versuchen mag. Hat ihn die Zeit gehaßt, so ist es, weil sie die Kraft nicht hatte, ihr eigen Bild, das er, kräftig und frei, ohne Arg dabei zu haben, entwarf, im Reflex seiner Lehre zu sehen*)."

4. Bedeutung der Streitschrift.

Wir lassen die Ausfälle der persönlichen Polemik unerörtert. Daß Fichte die Veröffentlichung eines Werks, das er in Aussicht gestellt, verzögere: diese Art der Unterlassung ihm vorzuhalten, hatte Schelling den wenigsten Beruf. Und gegen den letzteren hatte sich Fichte dergestalt erbost, daß er ihm nachsagen konnte, er brauche narkotische Reizmittel, um seine naturphilosophischen „Einfälle" zu Tage zu fördern. In den wissenschaftlichen Kampf mischen sich von beiden Seiten die bösen und blinden Affecte. Als Kant über das fortschreitende System der Wissenschaftslehre sich wegwerfend geäußert hatte, schrieb Fichte an Schelling: verleihe uns der Himmel seine Gnade, daß wir in ähnlichem Falle nicht dasselbe thun! Jetzt erinnert sich Schelling an diesen Ausspruch und konnte aus dem Erfolge feststellen, daß diese Gnade Fichte nicht verliehen worden**). Aber auch Schelling gehörte für den ähnlichen Fall nicht unter die Begnadigten.

*) Ebendas. S. 49 u. 50.

**) Ebendas. S. 48. S. 117 flgd. S. 124.

Indessen hat seine Streitschrift gegen Fichte eine von aller persönlichen Erbitterung unabhängige, geschichtlich denkwürdige Bedeutung. Es ist wahr, daß Fichte und seiner Lehre ein Organ fehlt: der Sinn für Natur, für das Naturgemäße und Naturmächtige auch in der sittlichen Entwicklung. Dieses Organ besitzt die Naturphilosophie und weckt es auf allen Gebieten. Sie beginnt deshalb in Beziehung auf die nächst vorhergegangene wirklich eine neue Zeit. In dieser Rücksicht darf die Schrift gegen Fichte wie ein Denkmal gelten, welches die Grenze bezeichnet. In keiner Schrift ist jener im Grunde der fichteschen Philosophie enthaltene Mangel so klar und grell erleuchtet worden als in dieser. Ein solches Urtheil an Fichte und seiner Lehre zu vollziehen, hatte niemand ein so ausgemachtes und herausgefordertes Recht als Schelling. Es handelt sich um eben den Punkt, in welchem die Antithese beider Männer und ihrer Anschauungsweisen sich vollkommen darstellt. Hier treffen Fichtes Mangel und Schellings Stärke unmittelbar gegen einander. Und Schelling empfand sein Werk als eine siegreiche That. „Ich halte diese Schrift," schrieb er an Windischmann, „für eine meiner besten und tüchtigsten*)."

Alle Fragen, welche die Differenz beider Standpunkte betreffen, kommen hier wieder zur Sprache, in der kürzesten und deutlichsten Form: das Verhältniß des Erkennens zum Sein, des Unendlichen zum Endlichen, der Begriff der Materie und der Welt, des göttlichen Bandes der Dinge, das vom Bewußtsein unabhängige Reale, die Realität der Natur und das Dasein der Dinge an sich**).

*) Vgl. oben Buch I. Cap. XI. S. 197.

**) Ueber das Verh. der Naturphilosophie zur verbesserten fichteschen Lehre. S. W. I. 7. S. 52—63. S. 89 u. 90 Anmerkg. S. 96 u. 97.

In dieser Beziehung darf die Schrift gegen Fichte nicht bloß als ein Abschluß, sondern zugleich als ein Commentar zu den Abhandlungen gelten, die wir unter dem Namen „allgemeine Naturphilosophie" zusammengefaßt haben.

Die beiden Entwicklungsformen der Naturphilosophie sind geschieden durch das Identitätssystem, das aus der ersten hervorgeht und selbst die zweite sowohl begründet als umfaßt.

Dritter Abschnitt.

Das Identitätssystem.

[illegible]

Dritter Abschnitt.

[illegible]

Das Identitätsystem.

[illegible]

[illegible]

[illegible]

Achtundzwanzigstes Capitel.

Das System des transscendentalen Idealismus.

I.

Aufgabe des transscendentalen Idealismus.

1. Unterschied von der Wissenschaftslehre.

Es ist im Laufe des vorigen Abschnitts ausführlich und wiederholt gezeigt worden, wie mit der fortschreitenden Naturphilosophie die Standpunkte Fichte und Schellings sich trennen und zuletzt bis zum äußersten Gegensatze entzweien. Aus der ersten Entwicklungsform der Naturphilosophie folgte die Trennung, aus der zweiten der äußerste Gegensatz. Wir kehren jetzt zu dem Zeitpunkt zurück, wo die Naturphilosophie ihren ersten Entwicklungsgang beschlossen hat und Schelling sein neues System der Philosophie einführt, da ihm feststeht, daß die Wissenschaftslehre das gesammte System der Philosophie **nicht** ist noch sein kann. In dieser Einsicht ist schon die Aufgabe des **Identitätssystems** enthalten, das weder mit der Naturphilosophie noch mit der Wissenschaftslehre zusammenfällt, sondern beide umfaßt.

Die Wissenschaftslehre ist als subjectiver Idealismus nicht das ganze System. Sie vermag, so viel an ihr ist, nur das System des subjectiven Wissens darzustellen d. h. die objective Welt, sofern sie für das Ich ist und durch dasselbe begründet.

Zu dieser objectiven Welt gehört sowohl die Natur als die Geschichte (die Natur als Object des Bewußtseins, als nothwendige Vorstellung des Ich). Es giebt kein Object, das nicht für das Ich wäre. Daher umfaßt das System des subjectiven Wissens das gesammte Wissen, ohne deshalb das gesammte System der Philosophie zu sein. Denn die Natur will erkannt werden auch als das Prius des subjectiven Bewußtseins. Nun ist dieses System des gesammten (subjectiven) Wissens die fichte'sche Wissenschaftslehre nicht; sie ist also auch nicht, was sie sein könnte und bedarf daher nicht bloß der Ergänzung durch die Naturphilosophie aus neuen Mitteln der Erkenntniß, sondern auch in ihrem eigenen Element und mit ihren eigenen Mitteln der umfassenden Ausbildung. Die Lösung dieser Aufgabe, welche die nächste ist, versucht Schelling in seinem „System des transscendentalen Idealismus" (1800) und erklärt in der Vorrede, „es sei der Zweck, den er zu erreichen versucht habe, den Idealismus in der ganzen Ausdehnung darzustellen*)".

2. Unterschied von der Naturphilosophie.

Es muß zuerst die eigenthümliche Aufgabe des transscendentalen Idealismus bestimmt d. h. von der naturphilosophischen unterschieden werden. Die Philosophie soll die Thatsache des Wissens erklären, die darin besteht, daß unsere Vorstellungen mit ihrem Gegenstand übereinstimmen. Der Inbegriff alles Gegenständlichen oder Objectiven ist die Natur, der Inbegriff aller vorstellenden und erkennenden Vermögen die Intelligenz; jene ist bewußtlos, diese bewußt. Die Uebereinstimmung oder das Zusammentreffen beider ist die zu erklärende und deshalb aufzu-

*) System des transscend. Idealismus. Vorrede. S. W. I. 3. S. 330 flgd.

lösende Thatsache. Aus dieser Auflösung ergeben sich die beiden Factoren, deren Product sie ausmacht: Natur und Intelligenz, Object und Subject, das Vorstellbare und Vorstellende, das Bewußtlose und Bewußte. Vor der Lösung der Frage gilt keiner der beiden Factoren als abhängig von dem andern, daher muß zur Lösung der Frage jeder als der erste oder als Ausgangspunkt angesehen werden. Demnach theilt sich das Problem in zwei Grundfragen: 1) wie kommt die Natur dazu, vorgestellt zu werden; wie kommt die Natur zur Intelligenz? 2) wie kommt die Intelligenz zur Natur; wie kommt zu dem Subjectiven ein Objectives, das mit ihm übereinstimmt? Die Lösung der ersten Frage geschieht durch die Einsicht, daß aus der Natur Intelligenz hervorgeht, daß die Natur werdende Intelligenz ist, und in ihren Phänomenen noch bewußtlos schon der intelligente Charakter durchblickt: diese Einsicht giebt das System der Naturphilosophie. Die zweite Frage wird gelöst durch die Ableitung der objectiven Welt (der nothwendigen Weltvorstellung) aus der Intelligenz: diese Einsicht giebt das System des transscendentalen Idealismus. Weil sie diese beiden Grundfragen lösen, nennt Schelling die Naturphilosophie und den transscendentalen Idealismus „die beiden nothwendigen Grundwissenschaften der Philosophie, die, einander entgegengesetzt im Princip und der Richtung, sich wechselseitig suchen und ergänzen."

Die Naturphilosophie ist gegeben. Jetzt handelt es sich um den transscendentalen Idealismus. „Nicht das ganze System der Philosophie, sondern nur die eine Grundwissenschaft desselben soll hier aufgestellt werden*)."

---

*) Ebendaselbst. Einleitung §. 1. S. 341 flgd. §. 2. Folgesätze. S. 342 flgd.

3. Die Probleme des transscendentalen Idealismus.

Aus der Gesammtaufgabe der Transscendentalphilosophie im Unterschiede von der Naturphilosophie lassen sich die Hauptprobleme der ersten erschöpfend vorausbestimmen. Es soll gezeigt werden, wie die Intelligenz (das Subjective) zu dem Objectiven kommt, das mit ihr übereinstimmt. Diese Uebereinstimmung ist eine doppelte: die Vorstellungen verhalten sich zu den Objecten (Dingen) entweder als deren Abbilder oder als deren Vorbilder. Im ersten Fall richten sich die Vorstellungen nach den Dingen, im zweiten verhält es sich umgekehrt; dort erscheinen die Vorstellungen als bestimmt durch die Natur der Objecte, hier die Objecte als bestimmt durch den Gedanken; die Vorstellungen der ersten Art entstehen nothwendig und unwillkürlich, die der zweiten willkürlich und frei; „auf jenen beruht die Möglichkeit alles Wissens, auf diesen die alles freien Handelns; das Wissen folgt aus der nachbildenden Intelligenz, das freie Handeln aus der vorbildenden (zwecksetzenden): die Uebereinstimmung des Subjectiven und Objectiven vermöge der nachbildenden Intelligenz ist theoretisch, die vermöge der vorbildenden praktisch. Die Transscendentalphilosophie soll diese beiden Arten der Uebereinstimmung erklären: daher theilt sie sich in „das System der theoretischen und das der praktischen Philosophie*)."

Aus diesen beiden Aufgaben folgt eine neue. Die zuerklärende Uebereinstimmung ist nicht bloß eine doppelte, sondern ihre beiden Arten sind einander entgegengesetzt. Die vorbildende Intelligenz ist das Gegentheil der nachbildenden. Hier sind die

*) Ebendas. Einleitung §. 3. A. B. S. 346 flgd.

Vorstellungen abhängig und nothwendig, dort unabhängig und willkürlich; die theoretische Intelligenz richtet sich nach den Dingen, die praktische richtet die Dinge nach sich, die Vorstellungen der ersten sind gefesselt, die der anderen frei. Es ist demnach in der Intelligenz selbst, die sich ebenso sehr theoretisch als praktisch verhalten muß, ein innerer Widerstreit, der gelöst sein will und zwar innerhalb der Intelligenz. Daher wird gefragt: wie kann die Intelligenz beides zugleich sein, sowohl nachbildend als vorbildend? Wenn sie das erste nicht ist, nicht ihre Vorstellungen nach den Dingen richtet, so giebt es keine Wahrheit im Erkennen; wenn sie das zweite nicht ist, nicht die Dinge durch ihre Vorstellungen determinirt, so giebt es keine Realität im Wollen. Wie ist beides zugleich möglich: Wahrheit im Erkennen und Realität im Wollen?

Jene Uebereinstimmung der Dinge und Vorstellungen (der Natur und Intelligenz, des Objectiven und Subjectiven) durch eine vorherbestimmte Harmonie erklären, heißt die Frage nicht lösen, sondern auf eine letzte Formel zurückführen, welche die einzig mögliche Lösung bezeichnet. Es muß ein und dieselbe productive Thätigkeit sein, welche Objecte bildet, nachbildet, vorbildet, ein und dieselbe Thätigkeit im bewußtlosen Bilden und im bewußten Wollen. Diese Identität des bewußtlosen und bewußten Handelns, der Natur und Intelligenz, des Erkennens und Wollens ist der Grund, woraus jene vorherbestimmte Harmonie folgt. Eben diese Identität waltet in der Natur, in der Production der Dinge, wie in der subjectiven Intelligenz, in der Production der Vorstellungen.

Die bewußtlose Thätigkeit ist blind und handelt mechanisch, die Intelligenz (Wille) ist bewußt und handelt nach Zwecken. Die Identität beider ist die blinde Intelligenz, der bewußtlose Wille,

dessen Producte zugleich Werke des blindesten Mechanismus sind und zweckmäßig ausfallen: sie sind zweckmäßig bestimmt, aber nicht zweckmäßig erklärbar. So handelt die organische Natur nach blinden Zwecken, in Einem vorbildend und darstellend. Die Einsicht in diese productive Thätigkeit der Natur ist die „Philosophie der Naturzwecke oder Teleologie."

Dieselbe Production als Identität des theoretischen und praktischen Verhaltens ist nachzuweisen in der subjectiven Intelligenz, im Bewußtsein. Hier ist es allein die ästhetische oder künstlerische Thätigkeit, die auf der Höhe des Bewußtseins sich offenbart und in ihrer Wurzel identisch ist mit der schaffenden Natur. Die idealische Welt der Kunst und die reale Welt der Objecte sind Producte einer und derselben Thätigkeit, die bewußtlos schaffend die wirkliche Welt der Natur hervorbringt, bewußt schaffend die ästhetische Welt der Kunst. Die ganze Welt ist ein lebendiges Kunstwerk. „Die objective Welt ist nur die ursprüngliche, noch bewußtlose Poesie des Geistes." Es muß gezeigt werden, wie durch die künstlerische Thätigkeit der Widerstreit der theoretischen und praktischen Intelligenz gelöst und das Object erzeugt wird, das vollkommen eines ist mit der Intelligenz. Die Lösung dieser Aufgabe ist die Philosophie der Kunst. In der Kunst enthüllt sich die Identität des Idealen und Realen, das Geheimniß der Welt; hier sehen wir, wie das Ideale sich verkörpert, wie die Intelligenz die Natur hervorbringt. Darum nennt Schelling die Philosophie der Kunst „das allgemeine Organon der Philosophie, den Schlußstein ihres ganzen Gewölbes*)."

Das System des transscendentalen Idealismus theilt sich demnach in das System der theoretischen Philosophie, das der

---

*) Ebendas. Einl. §. 3. C. D. S. 347—349.

praktischen und die Philosophie der Kunst. Die theoretische Intelligenz ist welterkennend, die praktische weltordnend, die künstlerische weltschaffend.

II.

Die Lösung der Aufgabe.

1. Die intellectuelle Anschauung.

Aus der Natur der Aufgabe lassen sich die drei Hauptpunkte erkennen, durch welche die Lösung derselben bestimmt ist: das Organ, das Princip und die Methode der Transscendentalphilosophie. Wir bewegen uns hier ganz im Element der Wissenschaftslehre, deren Ideengang Fichte dergestalt vorgebildet und ausgeprägt hat, daß Schelling denselben zwar in seine Art übersetzt, im Wesentlichen aber befolgt. Wo uns diese wesentliche Uebereinstimmung entgegentritt, werden wir unsere Darstellung so kurz als möglich fassen, nachdem wir an ihrem geschichtlichen Orte die Wissenschaftslehre in der größten Ausführlichkeit dargestellt haben.

Die Objecte, deren Erkenntniß in Frage steht, sind Vorgänge der subjectiven Intelligenz, also innere Vorgänge, durchgängig intellectuelle Handlungen, die nach bestimmten Gesetzen erfolgen. Innere Vorgänge werden erkannt durch den „inneren Sinn", sie sind als unsere eigenen Thätigkeiten uns unmittelbar gegenwärtig, daher unmittelbar einleuchtend oder „anschaulich", und da sie intellectuelle Handlungen sind, so besteht die Erkenntniß derselben in einer „intellectuellen Anschauung". Jener innere Sinn ist die intellectuelle Anschauung, diese das Organ alles transscendentalen Denkens. Ohne dieses Organ der intellectuellen Anschauung ist eine transscendentale Erkenntniß so wenig möglich, als ohne äußere Anschauung eine räumliche oder geometrische Erkenntniß. Daher sagt Schelling, daß sich die in-

tellectuelle Anschauung zur Transscendentalphilosophie verhalte, wie der Raum zur Geometrie*).

Ueber diese Lehre sind eine Menge Irrthümer aus Unkenntniß verbreitet. Man hat die intellectuelle Anschauung Schellings dargestellt und behandelt, als ob sie der Dreifuß seiner Philosophie wäre. Weder ist sie Schelling eigenthümlich noch mysteriös. Auch Descartes hat sie gefordert, Fichte hat sie principiell zur Geltung gebracht. Und wenn die intellectuelle Anschauung als ein Vermögen angesehen wird, das vielen fehle und nicht Allerweltssache sei, so wird sie dadurch so wenig zum Orakel gemacht als die Mathematik, deren Organ ebenfalls vielen mangelt**).

Die Intelligenz hat ihre nothwendigen Gesetze, die sie erfüllt. Nach diesen Gesetzen handelt jeder, nicht jeder ist in diesen nothwendigen Handlungen seiner Intelligenz sich selbst gegenwärtig und objectiv, so daß er in seinem Thun zugleich dieses Thun durchschaut. Diese im Handeln die Handlung durchschauende Thätigkeit, dieses im Produciren beständige Reflectiren der nothwendigen Production ist eben die Sache und Leistung der intellectuellen Anschauung. Vermöge derselben reproducirt die Intelligenz mit Freiheit, was sie mit Nothwendigkeit producirt. Nennen wir im Unterschiede von der nothwendigen Production das freie Handeln Kunst, so ist die intellectuelle Anschauung „die Kunst der transscendentalen Betrachtungsart". Alle Reproduction besteht im Nachbilden und Einbilden. Daher geschieht die intellectuelle Anschauung durch „einen ästhetischen Act der Einbildungskraft". Das ächte Verständniß eines Kunstwerks ist in allen Fällen dessen congeniale Reproduction, dessen Wiedererzeugung vermöge der nachbildenden und nachdichtenden Intelligenz, ver-

*) Ebendas. I. Hauptabschn. 2. Abschn. Erläuterungen. S. 370.
**) Ebendas. I. Hauptabschn. S. 370.

möge dieser Art intellectueller Anschauung. Wie sich zum Kunstwerk die congeniale Reproduction verhält, so verhält sich die intellectuelle Anschauung zur nothwendig producirenden Intelligenz, zur Weltproduction selbst. Soll die intellectuelle Anschauung bei Schelling in einem specifischen Sinne gelten, so ist es dieser, der aus dem Beispiel der Kunst einleuchtet. Die Kunst ist bei Schelling mehr als ein Beispiel, sie ist die Sache, die Welt ist ein lebendiges Kunstwerk, die Philosophie der Kunst „das wahre Organon der Philosophie". Nicht jedem ist der Kunstsinn gegeben, darum ist der Kunstsinn kein Orakel, sondern das alleinige Organ, um die Kunst zu erkennen. Die intellectuelle Anschauung als Organ des transscendentalen Denkens ist in Absicht auf die nothwendigen Productionen der Intelligenz der geistige Kunstsinn, die transscendentale Kunst*).

2. Das Selbstbewußtsein.

Hieraus erhellt das Princip der Transscendentalphilosophie, das kein anderes sein kann als die Bedingung, durch welche allein intellectuelle Anschauung stattfindet: das ist eine Intelligenz, die nicht bloß in Wirklichkeit ist und handelt, sondern zugleich sich selbst in ihrem Handeln anschaut, zugleich ihr Sein und Wirken weiß, zugleich was sie setzt auch erkennt. Weil es ein und dieselbe Intelligenz ist, die wirkt und anschaut, real und ideal ist: darum ist die Einheit dieser beiden Factoren Identität; weil hier die Einheit nicht bloß im Wissen, sondern zwischen Sein und Wissen, zwischen Realität und Idealität besteht, darum ist diese Identität zugleich Synthese. Diese zugleich identische und synthetische Einheit ist Selbst-

*) Ebendas. Einl. §. 4. Nr. 3. S. 351. Vgl. §. 2. S. 345.

anschauung, Selbstbewußtsein oder Ich. Hier sind wir im Princip und Element der Wissenschaftslehre und werden in den umständlichen Ausführungen an Fichtes Deductionen erinnert und Schellings erste Schriften „über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt" und „vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*)".

3. Die Geschichte des Selbstbewußtseins.

Aus dem Princip folgt die Methode. Was das Ich ist, muß es für sich sein: erst dadurch wird, was es ist, zum Ich. Was die Intelligenz thut, muß sie intelligiren, erst dadurch wird was sie thut Intelligenz. Dadurch bestimmt sich ihr Wesen und zugleich das durchgängige Gesetz ihrer Entwicklung. In dem Princip der Selbstanschauung liegt eine nothwendige Reihe von Handlungen. Weil das Ich lautere Thätigkeit ist, muß es handeln; weil es anschauend ist, muß es seine Thätigkeit reflectiren und dadurch begrenzen. Von dieser Reflexion (Begrenzung) abgesehen, ist die ursprüngliche (reale) Thätigkeit unbegrenzt und geht ins Unendliche. Mithin sind im Ich zwei entgegengesetzte Thätigkeiten, die unbegrenzte und begrenzende, die productive und anschauende, die reale und ideale. Jede nothwendige Handlung setzt einen bestimmten Entwicklungszustand der Intelligenz; jede Anschauung erhebt sich über den gegebenen Zustand und setzt einen neuen, der wieder Object einer höheren Anschauung wird. So ist das Ich gleich einer nothwendigen Reihe von Handlungen, die eine nothwendige Entwicklung ausmachen und erst vollendet sind, wenn das Ich diese seine ganze Entwicklung durchschaut**).

*) Ebendas. I. Hauptabschn. 1. u. 2. Abschn. S. 353—365. Vgl. Cap. I. dieses Buchs. S. 383—393.

**) Tr. Ideal. II. Hauptabschn. S. 377—387.

„Cartesius sagte als Physiker: gebt mir Materie und Bewegung und ich werde euch das Universum daraus zimmern. Der Transscendentalphilosoph sagt: gebt mir eine Natur von entgegengesetzten Thätigkeiten, deren eine ins Unendliche geht, die andere in dieser Unendlichkeit sich anzuschauen strebt, und ich lasse euch daraus die Intelligenz mit dem ganzen System ihrer Vorstellungen entstehen. Jede andere Wissenschaft setzt die Intelligenz schon als fertig voraus, der Philosoph betrachtet sie im Werden und läßt sie vor seinen Augen gleichsam entstehen *).“

So erkennen wir auf dem Gebiete der subjectiven Intelligenz dieselbe Aufgabe, dieselbe Methode und Grundanschauung wieder, die wir in der Naturphilosophie kennen gelernt. Das Ich ist gleich einer nothwendigen Entwicklung, die Transscendentalphilosophie ist deren Reproduction kraft der intellectuellen Anschauung. Wir unterscheiden die Anschauung, die Entwicklungsfactor ist, von der Anschauung, welche die ganze Entwicklung reproducirt und durchschaut, die Entwicklungsstandpunkte der Intelligenz von dem darauf gerichteten Anschauungsstandpunkt des Philosophen. Beide verhalten sich wie Object und Subject, wie die reale Reihe der Handlungen zur idealen, wie das Urbild zum Abbild, das Original zur Copie. Was dort producirt wird, wird hier reproducirt. Die Production ist nothwendig, die Reproduction ist frei. Alle Wahrheit transscendentaler Erkenntniß besteht im Treffen dieses Originals. „Ist in der zweiten Reihe nicht mehr oder weniger als in der ersten, so ist die Nachahmung vollkommen, und es entsteht eine wahre und vollständige Philosophie. Im entgegengesetzten Fall entsteht eine falsche und unvollständige. Philosophie überhaupt ist also nichts anderes als freie Nach-

*) Ebendas. III. Hauptabschn. I. Epoche. C. S. 427.

ahmung, freie Wiederholung der ursprünglichen Reihe von Handlungen, in welchen der eine Act des Selbstbewußtseins sich evolvirt. Die erste Reihe ist in Bezug auf die zweite reell, diese in Bezug auf jene ideell. Es scheint unvermeidlich, daß in die zweite Reihe Willkür sich einmische, denn die Reihe wird frei begonnen und fortgeführt, aber die Willkür darf nur formell sein und nicht den Inhalt der Handlung bestimmen. Die Philosophie, weil sie das ursprüngliche Entstehen des Bewußtseins zum Object hat, ist die einzige Wissenschaft, in welcher jene doppelte Reihe ist. In jeder anderen Wissenschaft ist nur eine Reihe. Das philosophische Talent besteht nun eben nicht allein darin, die Reihe der ursprünglichen Handlungen frei wiederholen zu können, sondern hauptsächlich darin, sich in dieser freien Wiederholung wieder der ursprünglichen Nothwendigkeit jener Handlungen bewußt zu werden *)." Alle transscendentale Erkenntniß ist Wiederbewußtsein, Anamnesis **).

Die Aufgabe des transscendentalen Idealismus ist einleuchtend. Die nothwendige Entwicklung des Ich soll reproducirt oder dargestellt werden in einer successiven Reihe von Handlungen d. h. als „Geschichte des Selbstbewußtseins". So hatte auch Fichte eben diese Aufgabe bestimmt. Nun ist jene Entwicklung selbst nur in ihren Hauptstufen und Wendungspunkten, in denjenigen Handlungen erkennbar, die in der Geschichte des Selbstbewußtseins gleichsam Epoche machen. Diese Handlungen sollen in ihrem Zusammenhange mit einander dargestellt werden ***).

---

*) Ebendas. III. Hauptabschn. Nr. II. 1. S. 397 flgd.

**) Vgl. oben Cap. XXIV. Nr. I. 2.

***) Tr. Idealism. III. Hauptabschn. Nr. II. 4. S. 398 flgd.

Neunundzwanzigstes Capitel.

Das System der theoretischen Philosophie.

I.

Aufgabe der theoretischen Philosophie.

1. Geschichte der theoretischen Intelligenz. Fichte und Schelling.

Es liegt im Wesen der Intelligenz begründet, daß sie sich in einer Reihe von Handlungen, deren jede eine bestimmte Bildungsform derselben ausmacht, entwickelt; daß sie ihre Standpunkte setzt und, indem sie dieselben durchschaut, zu höheren Standpunkten und Bildungsformen fortschreitet. Das Abbild oder die Reproduction dieser Entwicklung ist die Methode der Transscendentalphilosophie, die daher in der kürzesten Formel bezeichnet werden kann als „eine beständige Potenzirung des Ich". Die theoretische Intelligenz erscheint in ihren Handlungen gebunden, sie erscheint sich selbst als ein Vorstellen gegebener Objecte, durch die ihre eigene Thätigkeit begränzt und determinirt ist. Was nur durch die Intelligenz gegeben sein kann, erscheint der theoretischen Intelligenz als nicht durch sie gegeben, sondern als unabhängig von ihr gesetzt oder als Schranke von außen.

Diesen Grundcharakter der theoretischen Intelligenz, „die Idealität der Schranke", zu erklären, ist das eigentliche Problem der theoretischen Philosophie *).

Innerhalb der Beschränkung und Gebundenheit der theoretischen Intelligenz wird vermöge der Selbstanschauung eine successive Befreiung des Vorstellens stattfinden, bis im Willensact die volle Freiheit der Intelligenz durchbricht und dieser selbst einleuchtet. Hier ist der Wendepunkt der theoretischen und praktischen Intelligenz. Daher erstreckt sich der Entwicklungsgang der ersten von dem Standpunkt der gebundensten Vorstellung bis zum freien Willensact: das sind die Grenzen der Geschichte des theoretischen Selbstbewußtseins. Innerhalb derselben sind die epochemachenden Handlungen die Empfindung, die productive Anschauung, die Reflexion. Daher unterscheidet die Transscendentalphilosophie in der Geschichte der theoretischen Intelligenz drei Perioden oder, wie Schelling sich ausdrückt, „Epochen": die erste Epoche reicht „von der ursprünglichen Empfindung bis zur productiven Anschauung", die zweite „von der productiven Anschauung bis zur Reflexion", die dritte „von der Reflexion bis zum absoluten Willensact". Hier hatte Fichte in seiner „Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre" und in seinem „Grundriß des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre" die Wege gebahnt und geebnet, auch die Stationen vorgebildet, die Schelling in seinem „System der theoretischen Philosophie" einhält. Es ist von seiner Seite kein schülerhaftes Nachtreten, sondern eine eigenthümliche Reproduction, die selbst zum Verständniß und zur Erleuchtung der Wissenschaftslehre dient, doch ist die von Fichte gegebene Richtschnur unverkennbar, und wir müssen feststellen,

*) Transsc. Id. II. Hauptabschn. B. gg. S. 386 flgd.

daß in keiner Gegend seiner Philosophie Schelling von Fichte so abhängig war als in dieser*).

Die hauptsächliche Differenz beider ist auch hier durch die Naturphilosophie bedingt. Unter Schellings eigenthümlichen Gesichtspunkt muß die theoretische Philosophie mit der Naturphilosophie zusammenfallen**), die theoretische Intelligenz muß nach ihren eigenen Gesetzen genau das vorstellen, was die Natur nach den ihrigen producirt, die Productionen der Natur und die der theoretischen Intelligenz müssen übereinstimmen, diese Uebereinstimmung ist der Erkenntnißgrund jener Identität, auf die Schelling sein gesammtes System gründet. Die Naturphilosophie muß zunächst die Probe des transscendentalen Idealismus bestehen, und daß der letztere diese Probe zu machen hat, bildet eine eigenthümliche Aufgabe in Schellings „System der theoretischen Philosophie".

2. Das Unbewußte im Bewußtsein.

Was nun die Entwicklung der theoretischen Intelligenz näher betrifft, so hat Schelling ein Moment von durchgreifender Bedeutung zur Erklärung des Ganzen so oft und so hell erleuchtet, daß wir es, um Wiederholungen zu sparen, gleich an erster Stelle hervorheben. Auch bei Fichte steht dieses Moment in vollem Licht, aber es ist bei der Verfassung und Haltung der schellingschen Lehre wirksamer und kommt darum erst hier zu seiner vollen und nachdrücklichen Geltung. Es handelt sich um eine Frage von eminenter Wichtigkeit und Tragweite: die Erklärung des Unbewußten innerhalb des Bewußtseins.

*) Zu vgl. Bd. V dies. Werks, Buch III. Cap. V. Nr. III. 1 —4. Cap. VI. S. 537—569.

**) Vgl. oben Cap. XXIV. Nr. II. 3. S. 637 flgd.

Wenn die Intelligenz sich selbst vollkommen und mit einemmale durchschaute, so wäre eine Reihe von Handlungen, eine Erhebung von Stufe zu Stufe, mit einem Worte die Entwicklung der Intelligenz nicht nothwendig, und darum wäre sie nicht. Diese ganze Entwicklung ist also darin begründet, daß die Selbstanschauung sich unmöglich in einem Act vollziehen läßt, daß es Handlungen giebt, die durch das Bewußtsein geschehen, aber zugleich im Bewußtsein verschwinden oder aus demselben verdrängt werden: nothwendige Handlungen, deren Subject das Selbstbewußtsein ist, die aber nicht als Object im Selbstbewußtsein erscheinen. Jede Handlung hat ihr Product. Das Product erscheint im Bewußtsein, nicht die intellectuelle Handlung, aus der es entspringt und hervorgeht. Das Product muß demnach dem Bewußtsein erscheinen als nicht durch dasselbe gesetzt, also als etwas Fremdes, von außen Gesetztes, als äußere Schranke, als gegebenes Object. Es ist unmöglich, daß etwas dem Bewußtsein von außen gegeben wird und auf dasselbe einwirkt, wie ein Ding auf ein Ding; eine solche Annahme wäre die Aufhebung der Möglichkeit alles Bewußtseins. Aber es ist eine wohlbegründete Thatsache, daß im Bewußtsein Objecte als Außendinge erscheinen. Die Intelligenz hält ihr eigenes Product für ein fremdes, die durch sie selbst gesetzte Schranke für eine von außen gegebene, was nothwendig dadurch geschieht, daß die Intelligenz im Setzen der Schranke ihrer eigenen Thätigkeit sich nicht bewußt ist, daß sie unbewußt handelt. Jene zu erklärende „Idealität der Schranke" ist daher vollkommen identisch mit den zu erklärenden unbewußten Handlungen der subjectiven Intelligenz.

Der Erklärungsgrund ist sehr einfach. Weil der Erdbewohner die Erdbewegung nicht sieht, darum sieht er die Bewegung des Himmels und der Sonne; der Astronom, der sich den Standpunkt

des Erdbewohners gegenständlich macht, erkennt das wahre Verhältniß und erklärt jene scheinbare Bewegung der Himmelskörper aus der wirklichen Bewegung der Erde. Wie sich der astronomische Standpunkt zu der irdischen Wahrnehmung verhält, so verhält sich der Standpunkt des Transscendentalphilosophen zu dem der theoretischen Intelligenz. Was dieser, weil sie ihre eigene Thätigkeit nicht erkennt, als Vorgang außer ihr erscheint, das erscheint jenem, der die theoretische Intelligenz bis auf den Grund durchschaut, als Resultat unbewußter intellectueller Thätigkeit.

Es ist schlechterdings nothwendig, daß die Intelligenz ihre eigene Thätigkeit sich objectiv macht oder anschaut, nur dadurch ist sie Intelligenz; aber es ist schlechterdings unmöglich, daß sie, in diese Anschauung versenkt, zugleich diese ihre anschauende Thätigkeit sich objectiv macht, daß sie zugleich als anschauend sich anschaut, auf diesem Wege käme es zu gar keiner Anschauung, sondern die anschauende Thätigkeit verliefe resultatlos in den endlosen Regreß der Anschauung des Anschauens. Keine Anschauung würde fixirt, es käme kein Product, kein Object der Intelligenz, also diese selbst nicht zu Stande. Es ist demnach klar, daß die theoretische Intelligenz ausgemacht wird durch drei Bedingungen: die productive Thätigkeit, die Anschauung dieser Thätigkeit, die bewußtlose Anschauung derselben. Ohne die erste Bedingung ist die Intelligenz überhaupt unmöglich, ohne die zweite ist ihre Thätigkeit nicht einleuchtend (intellectuell), ohne die dritte ist diese einleuchtende Thätigkeit nicht objectiv, d. h. sie hat kein Product. Die Intelligenz muß producirt haben, das Product muß gegeben sein, damit die Intelligenz sich darüber erhebt und zu einer höheren Anschauung fortschreitet. In einer solchen erhöhten Anschauung, die einen vorhandenen Entwicklungszustand auflöst und einen neuen begründet, besteht die

epochemachende Handlung*). Erst nach vollendeter Anschauung kann die Intelligenz sich ihrer eigenen Thätigkeit bewußt werden.

II.

Die Epochen der theoretischen Intelligenz.

1. Die ursprüngliche Empfindung.

Der erste und ursprünglichste Act der Intelligenz, der die Bedingung aller folgenden enthält, ist die Selbstbegrenzung: die Urbedingung und Wurzel des Selbstbewußtseins, die als solche nicht ins Bewußtsein kommen kann, denn das hieße die Bedingung aufheben, die alles Bewußtsein ermöglicht.

Die Thätigkeit der Intelligenz ist an sich unbegrenzt, sie geht ins Unendliche. Aber diese unbegrenzte Thätigkeit soll für die Intelligenz sein, sie soll derselben einleuchten oder angeschaut werden, was nur geschehen kann durch die Fixirung oder Begrenzung. Diese Begrenzung ist der erste Anschauungsact, die erste ideelle Thätigkeit der Intelligenz. Es sind demnach zwei Thätigkeiten, die gleichsam den Urzustand der Intelligenz ausmachen: die unbegrenzte (productive) und die begrenzende (anschauende), beide ursprünglich, beide identisch, denn sie sind in einem und demselben Subject, beide einander entgegengesetzt in Betreff der Richtung, die erste ist nach außen, die andere nach innen gerichtet, jene ist „centrifugal", diese „centripetal".

Das Resultat ist die in ihrer Thätigkeit begrenzte Intelligenz, ein Zustand der Begrenzung und Bestimmtheit, hervorgegangen aus einem ursprünglichen Anschauungsact, der aus den dargelegten Gründen nicht in die Selbstanschauung eingeht, also bewußtlos geschieht. Was die Intelligenz ist, muß sie für

*) Vgl. Tr. Idealism. III. Hauptabschn. I. Epoche. A. 4. b. Zus. 2. C. I. — Ep. II. Vorerinnerg. S. 403. 406. 433. 454.

sich sein. Sie ist begrenzt, dieser Zustand der Begrenzung muß ihr einleuchten, sie muß denselben sich objectiv machen oder anschauen; sie kann ihn nicht anschauen als ihr Product, daher muß sie ihn nehmen als etwas Gegebenes, nicht durch sie, sondern von außen in sie Gesetztes. Der Zustand der Begrenzung ist daher für sie etwas Vorgefundenes. Die Intelligenz findet sich bestimmt d. h. sie empfindet.

Vermöge der Uranschauung entsteht in der Intelligenz ein Begrenzungszustand (die Intelligenz ist begrenzt), der als solcher objectiv werden oder einleuchten muß. Vermöge dieser zweiten Anschauung verwandelt sich der Begrenzungszustand in Empfindungszustand (die Intelligenz ist nicht bloß begrenzt, sondern ist es für sich). Und zwar erscheint ihr dieser Zustand als von außen gesetzt, als erzeugt durch eine ihr entgegengesetzte Thätigkeit d. h. „als Affection des Nicht-Ich". Daher erscheint sich die Intelligenz in diesem Zustand als leidend oder afficirt. Ihr Zustand ist nicht mehr bloß begrenzt, sondern zugleich empfunden, aber zunächst ist die Intelligenz auch nichts weiter als empfundener Zustand*).

2. Die productive Anschauung.

Was die Intelligenz ist, muß ihr einleuchten; sie muß daher ihren Empfindungszustand sich objectiv machen d. h. diesen Zustand in Gegenstand verwandeln, von dem in demselben Acte die Intelligenz zugleich sich unterscheidet. Hier erscheint zum erstenmal der Gegensatz von Subject und Object, er besteht im objectivirten Empfindungszustande und erscheint daher als der Gegensatz des Empfindungssubjectes und Empfindungsobjectes oder des empfindenden Subjects und des empfundenen Objects. Jetzt ist die

*) Ebendas. III. Hauptabschn. I. Epoche. A. S. 399—409.

Intelligenz nicht bloß empfindend, sondern sie ist es für sich. Der Act, durch welchen die Intelligenz ihren Zustand zum Gegenstande erhebt, ist „Anschauung", das Wort im engeren Sinn genommen. In dieser Anschauung ist der Gegenstand unmittelbar gegenwärtig. Es ist daher keineswegs eine Wirkung von außen, die angeschaut und aus der auf das Dasein eines äußeren (von der Anschauung unabhängigen) Gegenstandes geschlossen wird; eine solche Erklärung verfehlt die Thatsache der Anschauung gänzlich und läßt dieselbe unmöglich erscheinen, sie macht unerklärlich, was sie erklärt haben möchte. Daher ist das Object, das der Anschauung unmittelbar als solches einleuchtet, das Product der Anschauung selbst. Diese letztere muß demnach näher bestimmt werden als „productive Anschauung*)".

Das Resultat der ersten Anschauung war begrenzte Intelligenz, das der zweiten empfundene, das der dritten angeschaute. Der erste Act der Begrenzung geschieht völlig bewußtlos und bleibt für die Intelligenz, weil er dieselbe überhaupt erst ermöglicht und begründet, undurchdringlich und unerklärbar; er setzt jene „ursprüngliche und erste Begrenztheit", auf der die Intelligenz als solche beruht. Im zweiten Act geht die Anschauung ohne Rest auf in die Empfindung, sie ist hier erst zuständlich, noch nicht gegenständlich. Das letztere wird sie vermöge des dritten Acts, den Schelling deshalb auch als „Anschauen des Anschauens" (des Empfindens) oder als „Anschauen in der zweiten Potenz" bezeichnet. Das Anschauungsobject ist Product der Intelligenz, da es auf keinem anderen Wege entstehen kann. Denn, wie Schelling schön und treffend sagt, „der Geist ist eine ewige Insel, zu der man durch noch so viele Umwege von der Materie aus nie ohne Sprung gelangen kann." Und weil erst vermöge

*) Ebendas. I. Epoche. B. S. 411 flgd. C. S. 427—429.

dieses Actes die Vorstellung der Dinge entsteht, die das Wesen der theoretischen Intelligenz ausmacht, so gilt von der productiven Anschauung, daß „sie der erste Schritt des Ich zur Intelligenz ist", oder was dasselbe heißt: „die erste Epoche schließt mit der Erhebung des Ich zur Intelligenz*)".

Nun ist die Intelligenz im Anschauen sich dieser ihrer Thätigkeit nicht bewußt. Was ihr gegenwärtig einleuchtet, ist daher nicht ihre productive Anschauung selbst, sondern deren Product. Die productive Thätigkeit verschwindet im Bewußtsein, das Product erscheint als gegeben. Nun besteht dieses Product in dem Gegensatz des empfindenden Subjects und des empfundenen Objects: die Intelligenz erscheint sich als empfindend d. h. sie empfindet mit Bewußtsein; der Gegenstand erscheint ihr als gegeben, unabhängig von ihrer Thätigkeit, d. h. als Ding, als Außending, unabhängig von ihrer Anschauung, d. h. als Ding an sich. Die Intelligenz ist auf diesem Standpunkt oder in diesem Zustande ihrer Entwicklung Vorstellung der Dinge, sie ist in der Vollendung dieses Standpunkts Weltanschauung, sie geht ohne Rest in diese Anschauung auf; der Complex aller Vorstellungen, die in dieses Gebiet der Intelligenz fallen, erscheint ohne Zuthun der Intelligenz, d. h. er hat den Charakter unwillkürlicher Vorstellungen**).

Mit diesem Standpunkt der Intelligenz fällt das gewöhnliche Bewußtsein zusammen, und auf denselben gründet sich die dogmatische Philosophie, welche die Dinge als gegeben betrachtet; auf eben dieser Betrachtungsweise beruht jene Erklärung der Anschauungsobjecte aus Wirkungen, die von äußeren Gegenständen

*) Ebendas. I. Epoche. A. Zus. 3. S. 409—411. B. S. 426. C. S. 429. II. Epoche. S. 454.

**) Ebendas. I. Epoche. B. S. 411—426. II. Ep. S. 455.

herrühren. So erklärt sich die Intelligenz selbst unter der Herrschaft des gegebenen Standpunkts ihr Verhalten und ihren Zustand, sie muß sich die Sache so erklären, weil sie den Standpunkt nicht einsieht, auf dem sie steht, und den Entwicklungszustand, den sie bildet, nicht durchschaut noch durchschauen kann.

a. Der Gegensatz innerhalb der Anschauung. Das Selbstgefühl.

Innerhalb der productiven Anschauung, dieser zweiten Epoche der theoretischen Intelligenz, sind gewisse Entwicklungsformen zu unterscheiden. Was die Intelligenz *ist*, muß für sie sein oder gegenständlich werden. Es muß daher jener Gegensatz, in welchem die Intelligenz jetzt begriffen ist, zwischen subjectiver Empfindung (Ich) und objectiver Vorstellung (Ding an sich), zwischen Innen- und Außenwelt in die Anschauung selbst eingehen und als der Gegensatz „*innerer und äußerer Anschauung*" auftreten. Die Intelligenz ist „*innerer und äußerer Sinn*". Was vor aller Intelligenz der Gegensatz der unbegrenzten und begrenzenden Thätigkeit war, ist jetzt innerhalb der Intelligenz der Gegensatz innerer und äußerer Anschauung; was dort der ursprüngliche Begrenzungszustand hieß, das gemeinschaftliche Product jener beiden Thätigkeiten, ist jetzt die gemeinschaftliche Grenze zwischen Ich und Ding an sich, die durch die Außenwelt eingeschränkte Innenwelt oder, was dasselbe heißt, die in ihrer Weltvorstellung begrenzte Intelligenz. Im Unterschiede von jener „ersten Begrenztheit", welche die Intelligenz überhaupt erst ermöglicht, nennt Schelling diese letztere, welche die Intelligenz zu einer besonderen macht und auf eine begrenzte Weltsphäre anweist, „die zweite Begrenztheit"*).

*) Ebendas. III. Hauptabschn. II. Epoche. D. I. S. W. I. 3. S. 456—461. D. III. S. 483—485.

Jede Begrenztheit der Intelligenz ist in Wahrheit Selbstbegrenzung, concentrirte Selbstthätigkeit. Daß es sich so verhält, ist jetzt *für* die Intelligenz selbst geworden. Ihre Begrenztheit ist nicht mehr ein Zustand, den sie vorfindet, sondern eigene, innere *Energie*, die in der Entgegensetzung gegen die Außenwelt besteht und als solche einleuchtet. Es ist ein großer Unterschied, ob die Intelligenz sich von außen begrenzt findet, oder ihre eigene Thätigkeit der Schranke von außen entgegengesetzt und diesen Gegensatz einsieht. Im ersten Fall findet die Intelligenz in sich etwas Fremdes, im zweiten Fall fühlt sie nur sich; der Zustand der ersten Begrenztheit ist Empfindung, der der zweiten ist „*Selbstgefühl*". Das Selbstgefühl setzt den Gegensatz der Innen- und Außenwelt (des inneren und äußeren Sinns) voraus, der selbst aus der Empfindung hervorgeht. Was die Intelligenz als innerer Sinn ist, das ist als Selbstgefühl ihr einleuchtend. „Mit diesem Gefühl," sagt Schelling, „fängt alles Bewußtsein an und durch dasselbe setzt sich das Ich zuerst dem Object entgegen. Im Selbstgefühl wird der innere Sinn d. h. die mit Bewußtsein verbundene Empfindung sich selbst zum Object. Es ist eben deswegen von der Empfindung völlig verschieden, in welcher nothwendig etwas vom Ich verschiedenes vorkommt. In der vorhergehenden Handlung war das Ich innerer Sinn, aber ohne es für sich selbst zu sein*)."

b. Grenzen und Gebiet der Anschauung.

Was die Intelligenz als productive Anschauung *ist*, muß ihr vollkommen objectiv oder anschaulich werden, bevor sie in den Stand gesetzt ist, ihre eigene Thätigkeit von den Producten ihrer

*) Ebendas. II. Ep. D. II. S. 462—466.

Anschauung loszureißen und sich über dieselben zu erheben. Sie wird dann mit Freiheit reproduciren, was sie vermöge der Anschauung nothwendig producirt hat. Diese frei über den Anschauungsobjecten schwebende Betrachtung, die sich mit Willkür auf die Gegenstände richtet, ist im engeren und eigentlichen Sinne des Worts die Reflexion, die dritte und letzte Epoche der theoretischen Intelligenz, gebunden in Rücksicht auf ihr Material, die durch die Anschauung gegebenen Objecte, frei in deren Betrachtung. Daher erstreckt sich die productive Anschauung von der Empfindung bis zur Reflexion.

Als productive Anschauung ist die Intelligenz der Gegensatz und die Gemeinschaft innerer und äußerer Thätigkeit, des Ichs und des Dinges an sich: das ist das in der Anschauung enthaltene und ihr gegebene Thema. Dieser Gegensatz und diese Gemeinschaft sollen angeschaut d. h. in ein der Intelligenz einleuchtendes Object verwandelt werden: das ist die in der Anschauung enthaltene und angelegte Aufgabe. Die Lösung dieser Aufgabe ist die nothwendige Weltvorstellung, die Vorstellung der Natur oder des Universums.

Sobald die Intelligenz sich erhoben hat zur Vorstellung des lebendigen Alls und sich darin selbst anschaut als ein lebendiges Individuum, als Einzelorganismus, hat die productive Anschauung ihren Gipfel erreicht, sie ist vollendet, und die nächste Erhebung kann nur die freie Betrachtung der angeschauten Objecte d. h. die Reflexion sein. Daher erstreckt sich das Gebiet der productiven Anschauung vom Selbstgefühl, wie es oben bestimmt wurde, bis zur organischen Weltanschauung. Aus dem Standpunkt des Ichs betrachtet, lassen sich in demselben drei Begrenzungszustände oder „Begrenztheiten" unterscheiden: vermöge der ersten wird das Ich Intelligenz, vermöge der zweiten

wird die Intelligenz theoretisch (Vorstellung äußerer Objecte), vermöge der dritten wird die theoretische Intelligenz organisch oder individuell*).

c. Die Objecte der Anschauung.

Vergleichen wir Natur und Intelligenz, die Productionsstufen der ersteren mit den Anschauungsstandpunkten der letzteren, so herrscht zwischen beiden die vollkommenste Uebereinstimmung. Was die Intelligenz nothwendig anschaut, ist eben dasselbe als was die Natur nothwendig producirt. Was die Naturphilosophie als nothwendige Erscheinung der Natur deducirt hat, wird von der theoretischen Philosophie als nothwendige Anschauung der Intelligenz dargethan. Daher sagte Schelling: Naturphilosophie = Ideenlehre, theoretische Philosophie = Naturphilosophie**). Hier ist in dem System des transscendentalen Idealismus die Entwicklungsreihe, die sich mit der der Naturphilosophie deckt, jene Parallele der realen und idealen Reihe, jene Gleichung des ordo rerum und ordo idearum, worin Schelling gemeinsame Sache macht mit Spinoza. Und der innerste und einleuchtende Grund dieser Uebereinstimmung, dieser prästabilirten Harmonie? Sie ist nur dann die offenbarste und natürlichste Sache der Welt, wenn Natur und Intelligenz in ihrer Wurzel ein und dasselbe Wesen sind. Daher muß Schellings Lehre in das Identitätssystem eingehen, daher nimmt der Philosoph seinen Weg von der Naturphilosophie durch das System des transscendentalen Idealismus zu jener Lehre vom All, („Darstellung meines Systems

*) Ebendas. D. IV. S. 489 flgd.

**) Vgl. oben Cap. XXIV. S. 637 flgd. Cap. XXV. S. 649. Cap. XXIX. S. 707.

der Philosophie"), die auch in der Form sich nach Spinozas Vorbilde richtet.

Indessen will ich sogleich bemerken, was ich in den Darstellungen der Lehre Schellings häufig gefunden habe, daß man im Verständniß der letzteren durch diese so nachdrücklich geltend gemachte Uebereinstimmung mit Spinoza leicht irre geführt wird. Spinozas Lehre kennt den Begriff der Entwicklung nicht, Schellings Lehre ist von Grund aus Entwicklungssystem: das ist die durchgängige Differenz beider. Man lasse sich nicht durch die Parallele der realen und idealen Reihe verwirren. Bei Spinoza sind die beiden Reihen nur parallel und durch den Gegensatz der Attribute ewig getrennt; bei Schelling sind sie Stufen einer Reihe. Die subjective Intelligenz reproducirt, was die bewußtlose Intelligenz (Natur) producirt hat. Daher die Uebereinstimmung. Bei Spinoza fällt die Parallele in die Natur der Dinge, bei Schelling fällt sie in die Construction der Philosophie, die sich genöthigt sieht, zwei Grundwissenschaften zu unterscheiden und jede der beiden von vorn anzufangen.

Vergegenwärtigen wir uns die Intelligenz, ihre Thätigkeit anschauend, ihres eigenen Anschauens sich nicht bewußt, daher Producte darstellend, die ihr nothwendig als von außen gegebene Objecte erscheinen müssen, als Producte nicht ihrer eigenen, einander entgegengesetzten Thätigkeiten, sondern fremder, von ihr unabhängiger Kräfte: die unbegrenzte Thätigkeit muß ihr als Expansion, die begrenzende als Attraction, das gemeinsame Product beider als Materie entgegentreten*). Vergegenwärtigen wir uns die Intelligenz, ihre Thätigkeit nothwendig steigernd und entwickelnd, diese ihre Entwicklung anschauend, dieses ihres

*) Tr. Jd. III. Ep. I. C. II. Deduction der Materie. S. 440—444.

Anschauens sich nicht bewußt, daher nothwendig vorstellend eine objective, materielle Entwicklung: die Welt muß ihr einleuchten als Stufengang der Materie (Natur) und dynamischer Proceß, als Leben und Stufengang der Organisation, auf deren Gipfel die Intelligenz sich selbst als Organismus anschaut*). „Der Organismus," sagt Schelling, „ist selbst nur eine Anschauungsart der Intelligenz; daher muß ihr nothwendig alles, was in ihr ist, unmittelbar im Organismus zum Object werden." „Nicht die Vorstellung selbst, wohl aber das Bewußtsein derselben ist durch die Affection des Organismus bedingt, und wenn der Empirismus seine Behauptung auf das letztere einschränkt, so ist nichts gegen ihn einzuwenden**)."

d. Die Kategorien der Anschauung.

Die Anschauung der organischen Welt ist nur möglich durch die Vorstellung einer durchgängigen Wechselwirkung aller Objecte. Wechselwirkung ist Kreislauf der Causalität, daher bedingt durch die Vorstellung des Causalzusammenhangs, der successiven Reihe von Ursache und Wirkung, der Veränderung, die selbst nicht vorgestellt werden kann ohne eine Substrat, das ihr zu Grunde liegt, ohne das Beharrliche im Wechsel, die Substanz mit ihren zufälligen Bestimmungen (Accidenzen). Daher sind Substantialität, Causalität und Wechselwirkung, diese sogenannten Kategorien der Relation, die Factoren der objectiven Weltvorstellung oder die Handlungsweisen der anschauenden Intelligenz, vermöge deren die Objecte entstehen. Und zwar unterscheiden sich diese Anschauungsacte selbst wieder als Stufen oder

*) Ebendas. Folgesätze. S. 444—450. Epoche II. D. IV. 3. S. 491—495.

**) Ebendas. S. 497 flgd.

Entwicklungsformen. Wechselwirkung ist angeschaute (fixirte) Causalität, denn der Causalzusammenhang wird erst zum Anschauungsobject, wenn die successiven Glieder als simultane erscheinen; Causalität ist angeschaute Substanz, denn wäre nichts als Substanz und deren Accidenzen, so gäbe es davon keine Anschauung; die Substanz anschauen heißt sie als Ursache betrachten. Will man diese Stufen als Potenzen bezeichnen, so lassen sich mit Schelling drei solche Anschauungspotenzen unterscheiden: die erste und einfachste ist die in dem Empfindungszustande noch gefesselte Anschauung, die zweite und höhere ist objectiv, sie setzt der Intelligenz das äußere Object (Ding an sich) entgegen und bildet die Anschauung der Materie, der dritte und höchste stellt in der Materie die Intelligenz vor und bildet die Anschauung des Organismus, die beiden höheren Potenzen gehören der productiven (weil objectiven) Anschauung, daher nennt Schelling die Vorstellung der Materie „die erste" und die des Organismus „die zweite Potenz der productiven Anschauung"*).

e. Zeit und Raum, Kraft und Materie.

Der Begriff der Substanz fällt zusammen mit der Vorstellung des äußeren Objects, des der Intelligenz entgegengesetzten, von ihr unabhängigen Dinges, d. h. mit der Anschauung der Materie, die als raumerfüllendes Dasein die Vorstellungen der Kraft, des Raumes und der Zeit in sich schließt und voraussetzt. Die Kraft erscheint als Bewegungsgröße, als Raum, gemessen durch Zeit, als Verhältniß oder Vereinigung beider. Was daher die Elemente der productiven Anschauung betrifft, so ist darzuthun, wie vermöge der letzteren die beiden Grundvorstellungen

*) Ebendas. III. Ep. II. D. III. S. 469—476. D. IV. 4. S. 495 flgd. Vgl. Ep. III. S. 520 flgd.

Raum und Zeit entstehen? Die Zeit ist der fließende Punkt, der sich in einer Richtung und Dimension ins Endlose ausdehnt, der Raum ist das Außereinander, das sich von jedem Punkte nach zahllosen Richtungen in drei Dimensionen endlos ausbreitet; die ganze Fülle der Zeit ist in einem Punkte enthalten, die ganze Fülle des Raums im unermeßlichen Außereinander. So sind beide einander entgegengesetzt: die Zeit ist „reine Intensität", der Raum „reine Extensität". Setzen wir, daß die Intelligenz genöthigt sei, reine Intensität und zugleich deren Gegentheil vorzustellen, so ist ihre Anschauung gleich Zeit und Raum, und da sie gleich ist ihrer Anschauung, so ist sie Zeit und Raum selbst. Nun ist die Intelligenz, wie wir gesehen haben, ihre eigene Thätigkeit concentrirend und entgegensetzend der äußeren Schranke, sie ist concentrirte, punktuell zusammengefaßte Thätigkeit und deren Gegentheil, sie ist reine Intensität und deren absolutes Gegentheil d. h. reine Extensität. Was sie ist, muß sie vorstellen oder anschauen, so entsteht ihr die Anschauung der Zeit und des Raumes, und da sie in diesem Anschauen sich ihrer eigenen Thätigkeit nicht bewußt ist, so müssen Zeit und Raum ihr erscheinen nicht als ihre Anschauung, nicht als sie selbst, sondern als unabhängig von ihr gegeben. „Die Zeit," sagt Schelling, „ist nicht etwas, was unabhängig vom Ich abläuft, sondern das Ich selbst ist die Zeit, in Thätigkeit gedacht." „Das Entgegengesetzte des Punkts oder die absolute Extensität ist die Negation aller Intensität, der unendliche Raum, gleichsam das aufgelöste Ich *)."

Aber da die beiden einander entgegengesetzten Thätigkeiten der Intelligenz, die innere und äußere, nothwendig zusammen-

*) Ebendas. Ep. II. D. II. S. 466. D. III. S. 467.

gehören, so muß die Intelligenz nicht bloß den Gegensatz, sondern auch die Vereinigung von Zeit und Raum vorstellen; sie muß sich vorstellen als raumerfüllende Thätigkeit und Existenz, und da sie in diesem Vorstellen sich ihres eigenen Handelns nicht bewußt ist, so muß was sie anschaut, als eine von ihr unabhängige Thätigkeit und Existenz d. h. als Kraft und Materie (Substanz) erscheinen*). Wir wissen, wie von hier aus die Intelligenz nothwendig fortschreitet zur Vorstellung der Causalität, Wechselwirkung und Organisation. Die Causalität ist das Grundthema der Kategorien der Relation, welche selbst „die einzigen Grundkategorien" ausmachen. Denn die Relation ist „die Kategorie der Anschauung"**). Demnach gelten bei Schelling Zeit, Raum und Relation (Causalität) als die Grundformen der weltanschauenden Intelligenz. (Schopenhauer nennt Raum, Zeit und Causalität die Grundformen der intellectuellen Anschauung.)

3. Die Reflexion.

a. Die Handlungsweise der Reflexion.

Auf dem Standpunkt der Anschauung, soweit derselbe reicht, hat die Intelligenz ihre eigenen Producte als gegebene Objecte vor sich und ist in deren Betrachtung verloren. Diese Betrachtungsart bleibt gebunden und unfrei. In die Sphäre der Anschauung gebannt, ist die theoretische Intelligenz sich ihrer eigenen productiven Thätigkeit nicht bewußt, daher noch nicht freie Vorstellung der Objecte. Sie muß sich auf einen Standpunkt erheben, der beides zugleich ist: theoretisch und frei. Dieser Standpunkt des freien theoretischen Verhaltens vollendet die theoretische Intelligenz und bildet den Uebergang zur praktischen.

*) Ebendas. Epoche II. D. III. S. 467—69.

**) Ebendas. Ep. III. S. 505. 526.

Die Intelligenz ist frei, weil sie sich über die Anschauung erhebt, sie ist theoretisch, weil sie von hier aus die Anschauungsobjecte betrachtet. Diese freie Betrachtung der Objecte ist die Reflexion. Da die Objecte durch die Anschauung vollständig gegeben sind, so läßt sich ihrer Bildung nichts weiter hinzufügen, daher kann die Reflexion nicht synthetisch, sondern nur analytisch verfahren. Ihre Thätigkeit besteht in der analysirenden Reproduction *). Die Handlungsweisen der Anschauung und Reflexion sind demnach einander entgegengesetzt: jene unterscheidet ihre Thätigkeit nicht von dem Product und geht daher auf in die Betrachtung des Objects, diese unterscheidet zwischen Handlung und Product, zwischen der intellectuellen Thätigkeit und dem Object. Diese Absonderung, vermöge deren die Thätigkeit als solche in das Bewußtsein der Intelligenz eintritt, heißt Abstraction; von dem gegebenen Object wird die Handlung, durch welche dasselbe entstanden ist, abgesondert: so entsteht der Begriff; die Reflexion bildet nicht Objecte, sondern Begriffe, sie vergleicht Begriffe und Anschauungen (Objecte): so entsteht das Urtheil. Innerhalb der Anschauung bestand der Gegensatz zwischen innerer und äußerer Anschauung, die Reflexion entscheidet den Gegensatz zwischen Begriff und Anschauung, zwischen Intelligenz und Object, zwischen dem, was die Intelligenz mit Bewußtsein thut, und dem, was ihr ohne bewußtes Zuthun gegeben ist. Erst dadurch kommt der Gegensatz zwischen Subjectivem und Objectivem, zwischen Ich und Welt zu seiner vollen und festen Geltung; erst jetzt, im Gegensatz zu der subjectiven Intelligenz mit ihren Abstractionen, Begriffen, Urtheilen u. s. f. gilt die objective, angeschaute Welt als reale und wirkliche. In ihre Anschauung

*) Ebendas. III. Epoche I. S. 505.

versenkt, ihrer eigenen Thätigkeit unbewußt, befindet sich die Intelligenz in einem dem Traum analogen Zustande. Nichts verbürgt ihr die Realität der angeschauten Objecte, nichts als die Unterscheidung ihrer eigenen bewußten Thätigkeit von dem Gegebenen. So weit die eigene bewußte Thätigkeit reicht, so weit erstreckt sich für die Reflexion das Gebiet der Intelligenz; daher erscheint ihr das Product bewußtloser Anschauung jenseits der Intelligenz als eine dieser gegebene reale Außenwelt*).

b. Empirische und transscendentale Abstraction.

Das Reflexionsvermögen fällt mit dem Abstractionsvermögen zusammen, welches letztere so weit reicht, als die Welt der Objecte. Wenn die Intelligenz nicht von dem Object als solchem abstrahiren könnte, so wäre es nicht möglich, von diesem oder jenem Objecte zu abstrahiren; entweder ist die Abstraction in Rücksicht der Objecte unbeschränkt, oder es giebt überhaupt keine. Die Abstraction von einem bestimmten gegebenen Object ist „empirisch", die unbedingte ist „absolut oder transscendental", jene nennt Schelling auch „die niedere", diese „die höhere Abstraction". Ohne transscendentale Abstraction gäbe es keine empirische. Vermöge dieser entsteht die abstracte Vorstellung eines gegebenen Objects d. h. der empirische Begriff, vermöge jener entsteht der reine Begriff, die Kategorie; die empirische Abstraction verhält sich daher zur transscendentalen, wie die empirischen Begriffe zu den Kategorien, oder wie die Begriffe a posteriori zu denen a priori**).

c. Empirische und reine Begriffe.

Hier entscheidet sich jene große und schwierige Frage, um

*) Ebendas. S. 505—507.

**) Ebendas. III. Epoche II. III. S. 511—523.

deren Lösung die Grundrichtungen der Philosophie streiten: das Verhältniß zwischen Begriff und Object: der Begriff als Bedingung des Objects ist a priori. Der Begriff als bedingt durch das Object ist a posteriori. Werden Begriff und Object getrennt, so muß ihre zu erklärende Uebereinstimmung als ein Werk entweder der Causalität oder der prästabilirten Harmonie erscheinen; nach der letzteren sollen Intelligenz und Dinge sich wie zwei gleichgehende Uhrwerke verhalten, eine Ansicht, die nichts erklärt; gilt die Causalität, so sind die Begriffe entweder die gestaltenden Ursachen oder die Wirkungen der Objecte: im ersten Fall müssen die Objecte gestaltloser Stoff sein, was sie nicht sind, im zweiten verlieren die Begriffe jeden Anspruch auf den Charakter nothwendiger Geltung. Daher ist, die Trennung zwischen Begriff und Object vorausgesetzt, die Uebereinstimmung beider schlechterdings unerklärlich.

Begriff und Object werden getrennt erst durch die Abstraction. Vor diesem Act, vor dem Eintritt der Reflexion, d. h. für die Anschauung und vermöge derselben fällt die Handlung mit ihrem Product, der Begriff mit dem Object zusammen, hier sind beide nicht getrennt, sondern identisch. Diese Identität löst die Reflexion auf. Jetzt erst entsteht die Frage nach der Uebereinstimmung beider, nach dem Grunde derselben. Die Frage erklärt und löst sich aus ihrem Ursprunge. Die Reflexion abstrahirt die Handlung von dem Object, sie stellt jene für sich vor und erhebt sie dadurch ins Bewußtsein. Der Begriff ist die abstracte Vorstellung der Handlung, wodurch ein Anschauungsobject entsteht; er ist diese ins Bewußtsein erhobene Handlung und verhält sich daher zum Object, wie die Reflexion zur Anschauung, er setzt das Object voraus und geht vermöge der Abstraction aus demselben hervor: er ist demnach a priori. Nun aber ist das Object

selbst aus einer nothwendigen Handlung der Intelligenz entstanden, diese Handlung verhält sich zum Object, wie die productive Thätigkeit zum Product, sie geht dem Object voraus und ist dem Begriff nach früher. Identificirt man den Begriff mit der nothwendigen Handlung der Intelligenz, so ist er a priori, er ist ebenso „a priori", wie nach Schelling die Natur selbst. Da aber die anschauende Intelligenz sich ihrer productiven Thätigkeit nicht bewußt ist, so fällt auf ihrem Standpunkt die Handlung mit dem Product zusammen oder, was dasselbe heißt, die Begriffe entstehen mit den Objecten zugleich*).

Es kommt daher bei der Lösung unserer Frage alles darauf an, daß man den Unterschied der bewußtlosen und bewußten Production der Intelligenz mit völliger Klarheit einsieht. Weil die Begriffe nothwendige Handlungen der Intelligenz sind, darum sind sie durchgängig a priori; weil sie bewußtlose Handlungen sind, erscheinen sie als gegeben durch die Objecte, aus denen die Abstraction sie ins Bewußtsein erhebt, sie sind daher als bewußte Handlungen durchgängig a posteriori. Und da es ohne bewußtloses Handeln kein bewußtes giebt, so ist durch jenes der empirische Charakter der Begriffe bedingt.

Damit löst sich auch die Streitfrage über die Natur unserer Erkenntniß. Als Product der thätigen Intelligenz ist sie ganz und durchaus a priori, als Product bewußtloser Thätigkeit ist sie ganz und durchaus empirisch, nicht etwa theilweise das eine, theilweise das andere. „Eben deswegen, weil unsere ganze Erkenntniß ursprünglich ganz und durchaus empirisch ist, ist sie ganz und durchaus a priori." „Insofern nämlich das Ich alles aus sich producirt, insofern ist alles, nicht etwa nur dieser oder jener Be-

---

*) Ebendas. III. Epoche. Allg. Anmerkg. S. 528.

griff oder wohl gar nur die Form des Denkens, sondern das ganze eine und untheilbare Wissen a priori. Aber insofern wir uns dieses Producirens nicht bewußt sind, insofern ist in uns nichts a priori, sondern alles a posteriori*)."

Die Begriffe sind als nothwendige Handlungen a priori, aber nicht angeboren, weder als fertige Formen noch als Anlagen. Sonst müßte die Intelligenz ein besonderes von ihrem Handeln verschiedenes Substrat, ein Ding mit gewissen Eigenschaften sein. Die Seele ist keine Tafel, weder eine beschriebene noch eine unbeschriebene. „Nicht Begriffe, sondern unsere eigene Natur und ihr ganzer Mechanismus ist das uns Angeborene. Diese Natur ist eine bestimmte und handelt auf bestimmte Art, aber völlig bewußtlos, denn sie ist selbst nichts anderes als dieses Handeln; der Begriff dieses Handelns ist nicht in ihr, denn sonst müßte sie ursprünglich etwas von diesem Handeln Verschiedenes sein, und wenn er in sie kommt, so kommt er in sie erst durch ein neues Handeln, das jenes erste sich zum Object macht." Erst vermöge der freien und willkürlichen Reflexion treten die Begriffe ins Bewußtsein; daraus erhellt, warum sie weder in jedem Bewußtsein noch immer gegenwärtig sind**).

Das Gebiet der Reflexion umfaßt Object und Intelligenz, sie kann daher ihren Standpunkt richten auf das Object, auf die Intelligenz, auf das Verhalten der Intelligenz zum Object. Aus der Reflexion auf das Object entspringt das Bewußtsein der Kategorien der Relation, aus der Reflexion auf die (anschauende und empfindende) Intelligenz entspringt das Bewußtsein der Kategorien der Quantität und Qualität (der mathematischen Kategorien), aus der Reflexion auf das Verhalten der Intelligenz zum Object

*) Ebendas. III. Epoche. Allg. Anmerkg. S. 528 u. 29.

**) Ebendas. S. 529.

entspringt das Bewußtsein der Kategorien der Modalität. So vertheilt Schelling die kantische Kategorientafel in die verschiedenen Richtungen und Gegenden der Reflexion. Auch seine Lehre vom „Schematismus", wodurch Begriff und Anschauung vermittelt und das Urtheil ermöglicht wird, insbesondere die Lehre vom „transscendentalen Schema der Zeit", wodurch die Kategorien anschaulich und objectiv gemacht werden, stimmt im Wesentlichen überein mit der kantischen Theorie*).

In einem Punkte hat Schelling die kantische Kategorienlehre tiefer begründet: durch seine Einsicht in den Unterschied der nothwendigen und abstracten Vorstellung, der bewußtlosen und bewußten Handlungen der Intelligenz.

Sobald die Intelligenz ihr nothwendiges Verhalten erkennt, unterscheidet sie davon das *freie*. Mit dem Bewußtsein des ersten ist das zweite gegeben und der Uebergang eröffnet von der theoretischen Intelligenz zur praktischen. Die Erhebung über alle Objecte kraft der transscendentalen Abstraction löst das Band, welches die Intelligenz „durch ihre ursprüngliche Beschränktheit, gleichsam die intellectuelle Schwere", fesselt**).

---

*) Ebendas. III. Ep. I—III. S. 513—23.

**) Ebendas. III. Ep. IV. S. 524 flgd.

Dreißigstes Capitel.
Das System der praktischen Philosophie.

I.
Das praktische Ich.

1. Das Wollen.

Die Erhebung der Intelligenz über alle Objecte vermöge der Abstraction läßt das Bewußtsein erst frei werden und das Ich seinem ganzen Inbegriff nach („das ganze Ich") für sich sein; jetzt durchschaut es seine Thätigkeit und deren Product, es sieht sich handeln, es ist sich gegenwärtig als Subject und Object. Daher ist „die absolute Abstraction der Anfang des Bewußtseins". Wir stehen in dem epochemachenden Moment, wo das Ich Selbstanschauung nicht bloß ist, sondern als solche sich einleuchtet. Nun ist die Frage, woraus entspringt jene absolute Abstraction selbst, kraft deren dieser Wendepunkt eintritt*)?

Nicht weil wir von diesem oder jenem Object abstrahiren können, vermögen wir von allen zu abstrahiren, sondern umgekehrt, die absolute Abstraction ist der Grund der empirischen, die „höhere" der Grund der niederen. Das Vermögen zur absoluten Abstraction ist daher in keiner vorhergehenden Handlung der Intelligenz,

*) Syst. des tr. Id. Hauptabschn. IV. Erster Satz. S. 532 flgd.

also überhaupt nicht theoretisch, sondern tiefer begründet; es entspringt nicht aus der gebundenen, durch ein Object bestimmten, sondern aus der freien, sich selbst bestimmenden Intelligenz, nicht aus dem Anschauen, sondern aus dem Wollen, als dem ursprünglichen Freiheitsact. Das Ich will sich objectiv sein, darum muß es seine Thätigkeit reflectiren und diese Reflexion steigern, der Wille ist die Triebkraft seiner ganzen Entwicklung. Daß dem so ist, tritt jetzt ins Bewußtsein. Die Reihe der bewußten Productionen, der selbstbewußten Handlungen beginnt. Jenseits des Bewußtseins entstehen die Objecte durch Anschauen, diesseits des Bewußtseins entstehen sie durch Handeln; aus der bewußtlosen Production folgte die Weltanschauung, die Natur, aus der bewußten folgt eine neue Welt, eine zweite Natur, deren Ableitung die Aufgabe der praktischen Philosophie ausmacht. Der Unterschied beider Handlungsweisen ist einleuchtend: in der bewußtlosen wird erst producirt, dann reflectirt, der Begriff fällt mit dem Objecte zusammen und geht aus demselben hervor; in der bewußten dagegen verhält es sich umgekehrt, der Begriff geht dem Objecte voraus und wird in demselben verwirklicht. Das praktische Ich ist zweckthätig, der Zweck ist der ideale Begriff, die bewußte Aufgabe; diesen Begriff verwirklichen oder mit Bewußtsein produciren heißt nicht anschauen, sondern „realisiren“: darum ist das praktische Ich „idealisirend und realisirend“*).

2. Der Ursprung des Wollens. Die Individualität.

Wenn nun alles theoretische Handeln durch das Wollen bedingt ist, so entsteht die Frage: wodurch ist dieses selbst bedingt?

---

*) Hauptabschn. IV. Folgesätze 1—3. S. 535. (Vgl. Zus. 1. S. 533 flgd.)

Worin liegt der Erklärungsgrund der freien Selbstbestimmung? Das Wollen ist der ursprünglichste Act. Was ihm vorausgeht, kann nur das Wollen selbst sein. Aber mit dem Willen zum Wollen, mit dem „Wollen vor dem Wollen" gerathen wir in einen Cirkel, der die Frage nicht löst. Die Lösung kann nur geschehen durch die Vermeidung des Cirkels; die freie Selbstbestimmung kann nur entspringen aus dem Wollen, aber der Ausgangspunkt kann nicht in unserem eigenen Wollen liegen, sonst wäre der Cirkel gesetzt, sondern nur in einem Wollen (in dem bestimmten Handeln einer Intelligenz) außer uns*).

Es ist von der größten Bedeutung, diesen schwierigen und tiefgelegenen Punkt hell zu erleuchten. Ohne den Ausgangspunkt der freien Selbstbestimmung ist das Wollen und damit die Bedingung des Bewußtseins unmöglich; dieser Ausgangspunkt darf das Wollen nicht ausschließen, sonst wäre die Freiheit aufgehoben, er darf ebenso wenig in unsere eigene Willkür, in das eigene Wollen der Intelligenz gesetzt werden, sonst wäre das Wollen in den endlosen Regreß verwiesen und damit ebenfalls aufgehoben. Das Thema des praktischen Ich hat die Form der Aufgaben, der Zwecke. Jede Aufgabe ist eine Forderung, ein Sollen. Alles Wollen beginnt mit dem Sollen, mit der Vorstellung eines zu realisirenden Zweckes, und diese Vorstellung selbst beginnt wie alles Vorstellen damit, daß sich das Ich bestimmt findet. Daher ist der Ausgangspunkt der praktischen Intelligenz die vorgestellte Aufgabe, nicht als gewählte, sondern als vorgefundene, gegebene, bestimmte, als eine von außen gestellte Forderung, die selbst nur von einer Intelligenz außer ihr herrühren und durch deren bestimmtes Handeln bedingt sein kann.

*) Ebendas. Zweiter Satz. S. 540 flgd.

Um überhaupt zu wollen, muß man etwas Bestimmtes wollen. Wenn man alles Mögliche will, so will man nichts und erreicht nichts. Soll die Intelligenz zu wollen und zu handeln anfangen, so muß ihr der Wille zu allem Möglichen von vornherein unmöglich gemacht sein. Es ist daher nothwendig, daß eine Reihe von Aufgaben durch andere theils gelöst sind, theils gelöst werden, und dadurch die Willenssphäre jeder praktischen Intelligenz eingeschränkt wird auf einen bestimmten Wirkungskreis, für den sie vermöge ihrer Individualität angelegt und determinirt ist. Hier ist der Ausgangspunkt des praktischen Ich. Ohne Individualität giebt es kein bestimmtes Wollen, also kein Wollen überhaupt, kein freies, bewußtes Handeln. „Das Letztere ist undenkbar, wenn nicht mit meiner Individualität, also mit meiner Selbstanschauung, insofern sie eine durchgängig bestimmte ist, bereits Gränzpunkte meiner freien Thätigkeit gesetzt sind, welche nun nicht selbstlose Objecte, sondern nur andere freie Thätigkeiten d. h. Handlungen von Intelligenzen außer mir sein können *)."

5. Die geistige Welt. Die Erziehung.

Ohne die Wechselwirkung vernünftiger Wesen, die nur innerhalb einer gemeinsamen Weltanschauung oder Natur (Sinnenwelt) stattfinden kann und nur durch die Verschiedenheit der Talente und Charaktere möglich ist, giebt es kein individuelles Wollen, kein praktisches Ich, kein Bewußtsein der Freiheit, also überhaupt kein wirkliches Bewußtsein. Dieses beruht auf der fortgehenden Einwirkung einer Intelligenz auf die andere, d. h. auf einer fortwährenden Erziehung, die sich von Individuum auf

---

*) Ebendas. S. 546 flgd.

Individuum, von Geschlecht auf Geschlecht fortpflanzt. Der Anfang des wirklichen Wollens, womit die Reihe der freien und bewußten Handlungen beginnt, liegt nicht in einem isolirten Vernunftwesen, sondern mitten im Strome der geschichtlichen und intellectuellen Welt. Daher muß die praktische Philosophie die Grenzen der beschränkten Moral durchbrechen und einen Gesichtspunkt nehmen, der das geschichtliche Leben im Großen vor sich sieht. „Die Individualität ist der Wendepunkt der theoretischen und praktischen Philosophie, und jetzt erst sind wir auf dem Gebiet der letzteren angelangt*).“

Das Individuum ist vermöge seiner organischen Existenz und Verfassung angelegt für bestimmte Weltaufgaben. Diese Art der Determination hebt das freie und bewußte Handeln nicht auf, sondern ist vielmehr dessen Bedingung; das bewußte Handeln reißt sich von dieser Bedingung nicht los, sondern wird mit jedem Schritte, den es vorwärts thut, immer determinirter. Versteht man unter Freiheit das Vermögen, beliebig zu handeln, ebenso gut dieses zu thun als jenes, so gilt dagegen Schellings treffendes Wort: „man kann in gewissem Sinne sagen, das Individuum werde immer weniger frei, je mehr es handelt**).“

Auf der beständigen Wechselwirkung vernünftiger Wesen als von einander unabhängiger Intelligenzen beruht nicht bloß das Bewußtsein der Freiheit, sondern auch das der objectiven Welt. Diese ist nicht unabhängig von der Anschauung, sondern erscheint uns nur als von außen gegeben. Daß sie in Wahrheit unabhängig von uns existirt, gründet sich allein darauf, daß außer uns andere anschauende Intelligenzen sind. „Für das Individuum sind die andern Intelligenzen gleichsam die ewigen Träger

---

*) Ebendas. S. 550—552. **) Ebendas. S. 549.

des Universums, so viel unzerstörbare Spiegel der objectiven Welt." „Nur Intelligenzen außer dem Individuum und eine nie aufhörende Wechselwirkung mit solchen vollenden das ganze Bewußtsein mit allen seinen Bestimmungen*)."

4. Das Handeln als Umbilden.

Was das Ich ist oder thut, muß für dasselbe gegenständlich sein oder von ihm angeschaut werden. Dieser Satz gilt jetzt von dem wollenden oder praktischen Ich. Daher heißt die Frage: „wodurch wird dem Ich das Wollen wieder objectiv?" Nur in der Richtung auf ein bestimmtes, äußeres Object tritt das Wollen in die Erscheinung. Das Object steht ihm gegenüber als durch die Anschauung gegeben, von ihm selbst unabhängig, daher kann dasselbe von dem Willen nicht producirt, nur verändert, nicht gebildet, nur umgebildet werden. Die Umbildung geht nur auf die veränderlichen Bestimmungen des Objects und ist daher nothwendig verbunden mit der Vorstellung des unveränderlichen Objects oder der Substanz, die jenen Bestimmungen als Träger zu Grunde liegt. Dem Ich erscheint sein Wollen zuerst als ein das Object umbildendes Handeln.

Dieses Umbilden ist durch das Object bestimmt und dem Zwange der Anschauung unterworfen, zugleich durch den Willen frei und von der gegebenen Anschauung unabhängig, es ist kein blindes, sondern ein zweckthätiges Handeln, ein freies Umbilden; das Bild, demgemäß das Object verändert und umgestaltet werden soll, ist ein freier Entwurf der Einbildungskraft oder eine „Idee". Die Idee in Rücksicht auf das Object ist „das ideale Object oder das Ideal". Mithin erscheint das Umbilden näher

*) Ebendas. Zus. 2. S. 555—57.

als ein Idealisiren des Objects. Das letztere soll nicht so bleiben, wie es ist, es ist ein Widerstreit zwischen dem idealen und dem gegebenen Object, zwischen dem idealisirenden und anschauenden Ich, das Gefühl dieses Widerstreits im Ich ist der Willensimpuls und treibt das Ich, das Object zu verändern, sich praktisch auf dasselbe zu richten oder, was dasselbe heißt, das Object aus der Sphäre der Anschauung in die des Wollens zu erheben. Daher wird das Wollen dem Ich zunächst einleuchtend als ein idealisirender Umbildungstrieb*).

5. Anschauen und Handeln.

Aus diesem Triebe, der dem Bewußtsein der Freiheit zu Grunde liegt und darum reflexionslos entsteht, geht die freie Handlung hervor, wodurch etwas in der objectiven Welt bestimmt wird. Wie ist eine solche Handlung, ein solcher Uebergang aus dem Subjectiven ins Objective, aus der Sphäre der Freiheit in die der Nothwendigkeit, aus dem Ich in die Welt möglich? Wäre die Welt unabhängig vom Ich, so wäre die Frage unauflöslich und, sofern „der Uebergang" einen solchen Gegensatz beider Sphären voraussetzt, überhaupt unmöglich. Nun aber ist die Welt nichts anderes als das anschauende Ich, das bewußtlos producirende, das handelnde Ich ist das frei thätige, beide sind ihrem Wesen nach Eines: diese Identität erklärt die Möglichkeit des Handelns, sie allein, ohne daß dabei ein „Uebergang" in Frage kommt. Das Anschauen ist ja auch Thätigkeit, nur eine bewußtlose, eine solche, welcher der Begriff nicht vorangeht, sondern nachfolgt. Setze eine Thätigkeit, die nicht nach einem frei entworfenen Begriffe stattfindet, und du hast Anschauung;

---

*) Ebendas. E. I. Dritter Satz. A. a. b. S. 557—63.

setze ein Anschauen, dem der Begriff vorhergeht, das durch diesen Begriff bestimmt wird, und du hast Handeln. Was also ist das Handeln (idealistisch angeschaut) anders als „ein fortgesetztes Anschauen"? Hier ist kein Uebergang, sondern ein Fortgang, keine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, sondern Entwicklung. Im Wollen und Handeln ist offen und enthüllt, was im Anschauen verborgen und bewußtlos stattfand. „Indem ich anzuschauen glaubte, war ich eigentlich handelnd; hier, indem ich auf die Außenwelt zu handeln glaube, bin ich eigentlich anschauend." „Das Anschauen kann nicht erscheinen, ohne daß der Begriff der Anschauung der Anschauung selbst vorangeht. Aber geht der Begriff der Anschauung der Anschauung selbst voran, so daß diese durch jenen bestimmt ist, so ist das Anschauen ein Produciren gemäß einem Begriff d. h. ein freies Handeln*)."

II.

Die Willensfreiheit.

1. Die natürliche und die absolute Freiheit.

Ist aber das Handeln ein fortgesetztes Anschauen, so geschieht es durchgängig nach Gesetzen der Anschauung oder der Natur, und es kann von der Möglichkeit eines Widerstreits zwischen freien Handlungen und naturgesetzlichen Veränderungen keine Rede sein. Der Wille, so weit er bis jetzt einleuchtet, handelt völlig naturgemäß, er erscheint als leibliche Person, er wirkt als Naturtrieb mit der Nothwendigkeit des physischen Zwanges, und er gelangt nur an sein Ziel, wenn alle Bedingungen in der Außenwelt vereinigt sind, woraus der Erfolg resultirt. Die Freiheit des Wollens fällt hier zusammen mit der Freiheit des Könnens

---

*) Ebendas. E. I. B. S. 566—69.

und Wirkens, es ist „die Freiheit als Naturphänomen", die natürliche Freiheit, die durchgängig determinirte, die wir vor uns sehen.

Wenn mit dieser Art der Willensfreiheit, die ohne Rest in das naturgemäße Handeln aufgeht, die Freiheit überhaupt zusammenfiele und sich völlig deckte, so wäre sie verneint, mit ihr das Ich und die Möglichkeit des Bewußtseins. In dem naturgemäßen Handeln erscheint nicht der ganze Wille, sondern der Wille nur, sofern derselbe gerichtet ist auf ein äußeres Object. Was dieser Willenserscheinung zu Grunde liegt, ist das Ich selbst, dessen Wesen in der Selbstsetzung, in der Selbstbestimmung besteht, der Wille zum Ich, der auf das reine Sichbestimmen gerichtete Wille. Die Frage heißt: wie wird dieses Wollen objectiv? *)

Es ist nicht nach außen gerichtet, sondern nach innen, es hat keinen anderen Inhalt, kein anderes Object als sich selbst. Das reine Wollen ist nicht bedingt, sondern unbedingt, es ist nicht, wie ein Object der Anschauung, sondern es soll sein, es kann daher nur dargestellt werden in einer unbedingten Forderung, in einem kategorischen Imperativ, mit einem Wort als das Sittengesetz im kantischen Sinn. In diesem Wollen besteht das Ich, auf ihm beruht alles Handeln, alle Intelligenz, „es ist das einzige An sich, was alle Intelligenzen mit einander gemein haben", die reine Gesetzmäßigkeit selbst. Daher hat Kant das Sittengesetz so ausgedrückt: „Du sollst nur wollen, was alle Intelligenzen wollen können **)."

2. Die Willkür.

Nun kann das Sittengesetz als Forderung, als „du

*) Ebendas. E. II. S. 570—73. **) Ebendas. E. II. S. 573 flgd.

sollst!" nur im Widerstreit mit einer Willensrichtung einleuchten, die nicht ist, wie sie sein soll, die nach außen geht, als Naturtrieb wirkt, darum eigennützig handelt und nichts anderes erstrebt als das individuelle Wohl oder die Glückseligkeit. Daher ist das Bewußtsein des Sittengesetzes und damit das volle und wahre Selbstbewußtsein unmöglich, wenn nicht in demselben Ich die beiden einander entgegengesetzten Richtungen des eigennützigen Triebes und des reinen Willens wirksam und beide einander entgegengesetzte Handlungsweisen gleich möglich sind. Ist der reine Wille allein wirksam, so wird er erfüllt, wie ein Naturgesetz und kann nie in der Form eines Gebots, einer Forderung auftreten. Das Bewußtsein, daß etwas geschehen *soll*, ist nothwendig bedingt durch das Bewußtsein, daß auch anders gehandelt werden *kann*, daß die Wahl zwischen den beiden entgegengesetzten Handlungsweisen freisteht. Hier ist die Freiheit in der Form der *Willkür*, „die Willkür als Erscheinung des absoluten Willens", als die Bedingung, unter der allein der kategorische Imperativ einleuchtet. Was für die Willkür *Gebot* ist, das ist für den absoluten Willen *Gesetz*. Auf die obige Frage: „wie wird das reine Wollen objectiv?" ist die Antwort gefunden: durch die *Willkür*. „Also ist das Sittengesetz und die Freiheit, insofern sie in Willkür besteht, selbst nur Bedingung der Erscheinung jenes absoluten Willens, der alles Bewußtsein constituirt, und insofern auch Bedingung des sich selbst Object werdenden Bewußtseins."

Nur auf diese Weise läßt sich das Problem der transscendentalen Freiheit d. h. die Frage nach der Freiheit des empirischen Ich auflösen: durch diese Combination der absoluten Freiheit, der Willkür und der natürlichen Freiheit. Wird die letztere allein bejaht, so gilt der Determinismus; wird die erstere allein bejaht,

so giebt es keine Freiheit im Sinn des Freiwerdens oder der Befreiung, keine Freiheit als Handlung, also auch kein Freiheitsbewußtsein; die Freiheit besteht in der Erhebung über das bloß natürliche Freiheitsgebiet, die aus der absoluten Freiheit entspringt und als Willkür erscheint*).

3. Die bürgerliche Freiheit und die Rechtswelt.

Sittengesetz und Naturgesetz, freie Selbstbestimmung und Anschauung, sind von einander unabhängig, und es kann nicht von einer Identität, sondern nur von einer Uebereinstimmung (prästabilirten Harmonie) beider geredet werden, deren Grund tiefer und außer beiden liegt. Doch muß das Sittengesetz, da es das innerste Wesen des Wollens ausmacht, auch in der Außenwelt, in dem Gebiet der natürlichen Freiheit seine Wirksamkeit ausüben und hier mit der unwiderstehlichen Macht eines Naturgesetzes walten. In diesem Sinne giebt es eine Identität des Sittengesetzes und des Naturgesetzes, des unbedingten Gebotes und des Naturtriebes, des reinen Willens und der Glückseligkeit, welche letztere der natürliche Wille als sein einziges Ziel erstrebt. Die Frage ist, worin diese Identität besteht? Der reine Wille ist allen Intelligenzen gemeinsam und erscheint als Willkür, die natürliche Freiheit ist individuell und erscheint durchgängig determinirt. Setzen wir nun, daß es eine Macht giebt, welche die individuellen Freiheitssphären vereinigt und beherrscht, nicht willkürlich, sondern gesetzmäßig, so würde diese Macht gleich dem Sittengesetz wirken, denn sie ist den Individuen gemeinsam und übergeordnet, und gleich dem Naturgesetz, da sie die Willkür ausschließt.

*) Ebendas. E. II. 2. S. 576—581.

Diese Macht erscheint als ein höheres Naturgesetz, das auf dem Grunde der natürlichen Freiheit den gemeinsamen Charakter alles Wollens darstellt, zur Geltung bringt und dadurch eine Ordnung der Dinge stiftet, die wiederum eine organisirte Außenwelt, gleichsam eine „zweite Natur" bildet. „Unerbittlich und mit der eisernen Nothwendigkeit, mit welcher in der sinnlichen Natur auf die Ursache ihre Wirkung folgt, muß in dieser zweiten Natur auf den Eingriff in die fremde Freiheit der augenblickliche Widerspruch gegen den eigennützigen Trieb erfolgen." Ein solches Naturgesetz ist „das Rechtsgesetz", eine solche zweite Natur „die Rechtsverfassung". In ihr objectivirt sich der gemeinsame Wille, auf sie und ihre Fortdauer gründet sich die beständige Anschauung der gemeinsamen Willensnatur. Daher gehört sie unter die Bedingungen des fortwährenden Bewußtseins und ist als solche deducirt.

Die bürgerliche und politische Freiheit ist nicht die moralische, sondern nur eine höhere Entwicklungsstufe der natürlichen, die durch das Rechtsgesetz eingeschränkt und gesichert wird; sie besteht in der Freiheit des Dürfens, das selbst nichts anderes ist, als das gesetzmäßig eingeschränkte und regulirte Können. Die Rechtsverfassung ist die von der menschlichen Natur hervorgebrachte Ordnung der Menschenwelt und darum, wie Schelling vortrefflich sagt, „die beste Theodicee, welche der Mensch führen kann". Sie ist kein Product der Willkür und duldet keine Einmischung der Willkür in ihren Bestand, darum ist sie keine moralische Ordnung, sondern das Supplement der sichtbaren und selbst „eine bloße Naturordnung". Jede Willkür unterbricht und stört diese Ordnung, jeder Versuch, sie in eine moralische umzuwandeln, ist eine Verkehrtheit, die keine andere Folge haben kann als den Despotismus in der furchtbarsten Gestalt. Daher richtet sich die

Rechtsverfassung gegen den Einbruch der Willkür und ist um so vollkommener, je weniger sie den Störungen derselben ausgesetzt ist, je mächtiger das Rechtsgesetz herrscht, gleich dem unwiderstehlichen Naturgesetz. „Die Rechtslehre", sagt Schelling, „ist kein Theil der Moral, überhaupt keine praktische, sondern eine rein theoretische Wissenschaft, welche für die Freiheit eben das ist, was die Mechanik für die Bewegung, indem sie nur den Naturmechanismus deducirt, unter welchem freie Wesen als solche in Wechselwirkung gedacht werden können."

Naturgemäß, wie ihr Charakter, sind auch die Veränderungen der Rechtsordnung, die dem Gesetz der Entwicklung gehorchen; eben darin besteht die Ehrwürdigkeit und Heiligkeit des Rechts. Es kann nicht fehlen, daß die Entwicklung fortschreitet, daß in der herrschenden Rechtsordnung ein Zeitpunkt kommt, wo die vorhandenen Einrichtungen und die gewordenen Lebenszustände nicht mehr zu einander passen, wo sich Vernunft in Unsinn, Wohlthat in Plage verkehrt und dadurch eine Veränderung oder ein Umsturz der Verfassung herbeigeführt wird. Die Verfassungen sind, wie die Entwicklungsstufen, temporär.

Die Rechtsordnung entspringt aus der Noth, die der Naturzustand macht, und gegen welche zur Abhülfe sich der Rechtszustand erhebt als Gewaltherrschaft. So lange mit dieser Gewaltherrschaft die Interessen der Individuen zusammenstimmen und die eigennützigen Triebe dabei ihre Rechnung finden, dauert der Nothstand. Aber im Fortgang der Dinge erweitern sich die Interessen und die Gewalt wird nicht mehr als Wohlthat, sondern als Plage und Unterdrückung empfunden; jetzt ändert sich der öffentliche Zustand, es wird gegen das Unrecht im Staat Schutz und Bürgschaft gesucht, und die rechtliche Verfassung entsteht, welche durch die Trennung der Gewalten die Rechtsord-

nung begründet und, so weit sie es vermag, gegen die Störungen der Willkür sichert und unabhängig macht von dem Zufall des guten Willens. Das Problem, das nicht aufzulösen ist, wäre eine vollkommene Staatsmaschine, die jede Störung unmöglich macht. Nun wird der nach innen gesicherte Rechtsstaat von außen gefährdet durch den Angriff anderer Staaten. Der Krieg und die beständige Kriegsgefahr erschüttert von Grund aus die Sicherheit der Rechtszustände. Das einzige Mittel dagegen ist eine Rechtsordnung, die über den einzelnen Staat hinausgeht und die Staaten organisirt: das ist eine „Föderation aller Staaten" unter einem „allgemeinen Völkerareopag", der die Streitigkeiten der Völker schlichtet und dem gegen jedes einzelne rebellische Staatsindividuum die Macht aller übrigen zu Gebote steht.

Das große Culturproblem der allgemeinen Rechtsordnung löst sich in dem Entwicklungsgange der Weltgeschichte, worin mitten im Spiele der Freiheit die Macht der Dinge als blinde Nothwendigkeit oder Schicksal waltet und „der Freiheit objectiv das hinzufügt, was durch diese allein nie möglich gewesen wäre"*).

III.

Philosophie der Geschichte.

1. Die Geschichte als fortschreitende Entwicklung.

Hier erhebt sich die praktische Philosophie zu dem „Begriff der Geschichte", als ihrer letzten und höchsten Aufgabe, sie hat die Entwicklungsgeschichte der menschlichen Freiheit vor sich, wie die Naturphilosophie den Entwicklungsgang der Natur. Wie sich die theoretische Philosophie zur Natur verhält, so verhält sich die

---

*) Ebendas. E. II Zusätze. S. 581—87.

praktische zur Geschichte. Den Begriff der letzteren zu bestimmen, ist die Aufgabe der „Philosophie der Geschichte".

Die Geschichte ist kein theoretisches Object, es giebt streng genommen keine Theorie der Geschichte, denn eine Theorie ist nur solchen Objecten gegenüber möglich, die von einer Gesetzmäßigkeit beherrscht sind, aus deren Einsicht sich die Begebenheiten vorausbestimmen lassen, wie der Eintritt einer Sonnen- und Mondfinsterniß oder wie eine Succession von Handlungen, die periodisch wiederkehrt. Eine solche Gesetzmäßigkeit giebt es nicht in der Geschichte, die Annahme derselben widerstreitet der einfachsten Erfahrung; sie ist deshalb unmöglich, weil in der Geschichte die Freiheit herrscht, mit dieser die Willkür, kraft deren der Zufall sein unberechenbares Spiel treibt. „Die Willkür ist die Göttin der Geschichte." Nicht umsonst sieht die Mythologie im Sündenfall, in dieser That der Willkür, den Verlust des goldenen Zeitalters und den Anfang der Geschichte.

Aber die Geschichte könnte überhaupt kein philosophisches Object, auch kein praktisches sein, wenn sie völlig gesetzlos und bloß dem Spiele der Willkür und des Zufalls preisgegeben wäre. Sie muß Gesetzmäßigkeit und Willkür vereinigen, darin besteht ihr „Hauptcharakter". Die Frage ist: worin diese Vereinigung selbst besteht, von der die Möglichkeit einer Philosophie der Geschichte abhängt?

Die geschichtliche Entwicklung unterscheidet sich darin von der bloß naturgemäßen, daß sie ihre Entwicklungsstufen nicht fixirt, daß sie kein letztes Ziel erreicht, worin sie über sich selbst hinausgeht, sondern ins Unendliche fortschreitet, sie ist wahrhaft p r o g r e s s i v. Die Individuen und Generationen vergehen und wechseln, die Gattung bleibt, s i e macht den Progreß und nimmt jede gegebene Entwicklungsstufe zur Bedingung und zum Aus-

gangspunkt einer höheren. So ist es die **Gattung**, die vorwärts schreitet in der Continuität der Generationen, jede folgende ruht auf der vergangenen und trägt deren große und fortwirkende Lebensresultate als Tradition und Ueberlieferung in sich. Diese beiden Momente charakterisiren die Geschichte: der beständige **Fortschritt**, dem die Individuen und Generationen dienen, und den allein die **Gattung** oder das **Ganze** macht unter allen möglichen Abweichungen individueller Willkür*).

Worin dieser Fortschritt besteht, ist eine Streitfrage. Soll derselbe in der Moralität gefunden werden, so müßte man einen Maßstab haben, um deren Zunahme zu bestimmen. Dieser Maßstab fehlt. Sollen es die Künste und Wissenschaften sein, die den Fortschritt der Menschheit bezeugen, so erhebt sich dagegen die Thatsache ungeheurer Rückschritte, die in diesem Gebiete der Cultur stattgefunden haben, z. B. im Hinblick auf die Bildung der classischen Welt. Es bleibt nur eines übrig: das Problem einer universellen Rechtsverfassung, die allmählige Annäherung an dieses Ziel. „Das allmählige Entstehen der weltbürgerlichen Verfassung ist der einzige Grund einer Geschichte, das einzig wahre Object der Historie**)."

2. Der Charakter der Geschichte.

Das Thema der Geschichte ist die **Freiheit**, die nicht vergünstigt, sondern verbürgt sein will „durch eine Ordnung, welche so offen und so unveränderlich sein soll, wie die der Natur". Ohne diese Bürgschaft existirt die Freiheit nur prekär. Die Bürgschaft und damit die Bedingung der Freiheit giebt nur die allgemeine Rechtsverfassung. Ihre Entstehung ist nothwendig und doch nur möglich durch Freiheit. Hier ist jener fragliche Vereinigungs-

*) Ebendas. E. III. a. b. c. S. 587—90.

**) Ebendas. E. III. A. B. S. 590—93.

punkt von Nothwendigkeit und Freiheit, in dem der eigentliche und tiefste Grundcharakter der Geschichte besteht, jene Nothwendigkeit in der Freiheit, die „das höchste Problem der Transscendentalphilosophie" ausmacht.

Die bewußten Handlungen sind willkürlich. Was unwillkürlich oder nothwendig geschieht, geschieht bewußtlos oder verborgen. Nothwendigkeit und Freiheit verhalten sich daher, wie das bewußtlose und bewußte Handeln. Eine solche verborgene Nothwendigkeit, ob sie nun Schicksal oder Vorsehung genannt wird, waltet mitten in unserem freien Handeln und macht, daß etwas bewußtlos entsteht, was wir nicht beabsichtigt, oder gar das Gegentheil von dem, was wir gewollt haben. Hier ist das zu erklärende Object: diese Nothwendigkeit, sie heiße Schicksal oder Vorsehung, die mitten in unseren freien Handlungen herrscht, sie beherrscht und darum etwas Höheres ist, als die menschliche Freiheit, eine Nothwendigkeit, die nicht auf die Freiheit gegründet werden kann, und ohne welche diese selbst nichtig und thatenlos ist. Nicht bloß die tragische Kunst, sondern alles ächte Wirken und Handeln gründet sich auf diesen Glauben an die nothwendige Macht über der Freiheit. Wie wäre es möglich, etwas Rechtes zu wollen, etwas Großes zu unternehmen, wenn man nicht sicher wäre, der Erfolg sei nothwendig, durch keine menschliche Willkür zu vernichten und ungültig zu machen, selbst nicht durch den eigenen Mißerfolg? Ein solcher Glaube, der allein den unbekümmerten Thatenmuth, das begeisterte Handeln erzeugt, kann sich nicht bloß auf die Freiheit gründen; sonst würde der Anblick der Individuen mit ihren entgegengesetzten Interessen, deren jedes seine Willkür dagegen spielen läßt, diesen Glauben sofort zu Boden schlagen und entkräften. Seine Kraft wurzelt in der Ueberzeugung von der Nichtigkeit und Ohnmacht aller individuellen Interessen und aller menschlichen Willkür, wenn es sich

um die großen Zwecke der Gattung und des Ganzen handelt, sie wurzelt in dem unerschütterlichen Glauben an den Fortschritt der Menschenwelt, an eine von aller Willkür unabhängige Ordnung der Dinge. Das ist nicht die moralische Weltordnung, die keineswegs unabhängig ist von der Willkür, die nur dann objectiv existiren würde, wenn sie von jedem gewollt und als bewußter Zweck in ihm gegenwärtig wäre. Ein solcher Bestand, eine solche Objectivität fehlt der moralischen Weltordnung, sie ist nicht die höhere Macht über der Freiheit, daher nicht der Gegenstand des Glaubens, der den Willen in seiner Tiefe bewegt und unerschütterlich macht in seinem Handeln. „Ich verlange etwas schlechthin Objectives, was schlechthin unabhängig von der Freiheit den Erfolg der Handlungen für den höchsten Zweck sichere und gleichsam garantire; und weil das einzig Objective im Wollen das Bewußtlose ist, so sehe ich mich auf ein Bewußtloses getrieben, durch welches der äußere Erfolg aller Handlungen gesichert sein muß*)."

3. Gott in der Geschichte.

Nun ist eine solche Sicherheit nur möglich, wenn es eine Macht giebt, worin die gesammte Weltentwicklung nach Anlage und Ziel begründet und umfaßt ist, in der alle Handlungen dergestalt verknüpft sind, daß auch die scheinbaren Abweichungen und Störungen dem Plane des Ganzen dienen, in diesen Plan gehören und darum in Wahrheit nicht willkürlich sind, sondern gesetzmäßig und nothwendig. Diese „absolute Synthesis aller Handlungen" nennt Schelling „das Absolute". Der Gegensatz der Nothwendigkeit und Freiheit, des Bewußtlosen und Bewußten fällt in die Entwicklung, nicht in deren Grund. Hier ist vielmehr ein solcher Gegensatz unmöglich, sonst wäre das Be-

*) Ebendas. E. III. C. S. 593—97.

dingte an die Stelle des Unbedingten gesetzt. Also ist das Gegentheil nothwendig: im tiefsten Grunde der Dinge sind Nothwendigkeit und Freiheit nicht entgegengesetzt, sondern völlig eines. Diese Einheit nennt Schelling „die absolute Identität“. Sie liegt aller Weltentwicklung, aller Entgegensetzung des Objectiven und Subjectiven, allem Bewußtsein zu Grunde und ist darum „das ewig Unbewußte“, „nie Object des Wissens, sondern nur des ewigen Voraussetzens im Handeln d. h. des Glaubens“.

Je weiter die Weltentwicklung fortschreitet, um so deutlicher und umfassender offenbart sich die Gleichung der Gesetzmäßigkeit und Freiheit, um so gesetzmäßiger wird die Freiheit, um so geordneter die Menschenwelt, um so ohnmächtiger und seltener die Störungen und Aberrationen der individuellen Willkür. Unter diesem höchsten Gesichtspunkt begreift Schelling die Entwicklungsgeschichte der Welt und insbesondere die der Menschheit als „eine allmälig sich enthüllende Offenbarung des Absoluten“, als „einen fortgehenden Beweis von dem Dasein Gottes“. Die Offenbarung geschieht allmählig, sie ist nie vollständig und fertig. Wäre sie vollendet, so würde alle Entwicklung und damit die Erscheinung der Freiheit aufgehoben sein. Die Welt ist ein göttliches Gedicht, die Geschichte ein Drama, in dem die handelnden Personen nicht bloß Schauspieler sind, sondern Mitdichter des Ganzen und Selbsterfinder der besonderen Rolle, die jeder spielt. Es ist ein Geist, der in allen dichtet und das scheinbar verworrene Spiel in die Bahn einer vernünftigen Entwicklung lenkt.

Es giebt drei Arten, wie jener göttlichen Macht und ihrer Offenbarung in der Welt gegenüber sich das menschliche Bewußtsein verhält. Entweder es bejaht eine solche Macht im Hinblick auf die Natur, die objective Welt und deren bewußtlose Gesetzmäßigkeit, und setzt das Göttliche gleich dem blinden Schicksal:

das ist der Standpunkt des „Fatalismus"; oder es verneint im Gefühl der eigenen Willkür, in der Reflexion auf die subjective Freiheit jede höhere Macht und läßt nichts gelten als das gesetzlose Spiel des Zufalls: das ist der Standpunkt der Irreligion oder des Atheismus". Beide Ansichten sind falsch und entspringen aus der einseitigen und beschränkten Reflexion; die wahre Ansicht ist die dritte, welche die Gegensätze vereinigt und in dem Göttlichen die Identität der Nothwendigkeit und Freiheit anerkennt, eine Macht, die sich als gesetz- und planmäßige Entwicklung der Welt immer umfassender und einleuchtender offenbart. Hier gilt das Absolute nicht als Schicksal, sondern als Vorsehung: das ist der Standpunkt der „Religion".

In der Geschichte, als der allmähligen Offenbarung Gottes, lassen sich drei Perioden unterscheiden: in der ersten herrscht das Schicksal, in der zweiten das offene Gesetz, in der dritten die Vorsehung; die Herrschaft des Schicksals ist tragisch, die des Gesetzes mechanisch, die der Vorsehung religiös; in die tragische Periode gehört die alte Culturwelt, der Sturz jener großen Reiche, von denen nur Ruinen geblieben, der Untergang der edelsten Menschheit, die je geblüht hat; die Periode der mechanischen Gesetzesherrschaft beginnt mit der Ausbreitung des römischen Staats; in der dritten Periode wird die in der Geschichte waltende Macht als Vorsehung einleuchten. „Wann diese Periode beginnen werde, wissen wir nicht zu sagen. Aber wenn diese Periode sein wird, dann wird auch Gott sein*)."

Dieser letzte Abschnitt der praktischen Philosophie ist einer der gedanken- und folgenschwersten der schellingschen Lehre, denn er trägt in seiner gedrängten, noch unentwickelten und unbestimmten Form die Keime aller künftigen Probleme in sich.

*) Ebendas. E. III. C. S. 597—604.

Einunddreißigstes Capitel.

Die Philosophie der Kunst.

I.

Teleologie und Organismus.

Noch bleibt dem System des transscendentalen Idealismus eine Aufgabe zu lösen, die letzte: wie vollendet das Ich seine Selbstanschauung? Worin besteht diejenige Selbstanschauung, in der das Ich sich selbst, seinem ganzen Wesen nach einleuchtet als die Einheit des theoretischen und praktischen Handelns, der gesetzmäßigen und freien, der bewußtlosen und bewußten Thätigkeit? Es ist nicht genug, daß das Ich diese Identität ist, es muß dieselbe auch anschauen; es ist nicht genug, daß es dieselbe als Object anschaut, dieses Object muß ihm auch einleuchten als gesetzt durch das Ich d. h. als sein Product. Erst dann ist die dem transscendentalen Idealismus gestellte Aufgabe vollständig gelöst. „Es ist zu erklären, wie das Ich selbst der ursprünglichen Harmonie zwischen Subjectivem und Objectivem bewußt werden könne*)?"

Alle bewußte und freie Thätigkeit geschieht nach Zwecken d. h. nach einer Absicht oder einem Begriff, der dem Objecte vorausgeht und die Thätigkeit bestimmt. Die Erscheinung, worin das Ich die Einheit der Nothwendigkeit und Freiheit, der bewußt-

*) Ebendas. IV. F. S. 606 flgd.

losen und bewußten Thätigkeit anschauen soll, wird daher beides sein müssen: vollkommen natürlich und vollkommen zweckmäßig.

Setzen wir, diese Erscheinung sei ein bloßes Anschauungsobject, worin das Ich nicht sein Product erkennt, sondern ein fremdes, das Object erscheint ihm als von außen gegeben, als Naturproduct, entstanden durch bewußtlose Thätigkeit. Wenn nun ein solches Product zugleich den Charakter einer durchgängigen Zweckmäßigkeit ausdrückt, so wird es dem Ich jene geforderte Identität der bewußlosen und bewußten Thätigkeit darstellen und erscheinen, als ob es mit Bewußtsein erzeugt und aus einer wirklichen Absicht hervorgegangen wäre. In seiner Production ist nur das Naturgesetz des blinden Mechanismus wirksam, aber das entstandene Product zeigt in seiner Verfassung und in seinen Aeußerungen den Charakter der Zweckmäßigkeit. Es kann nicht durch Teleologie erklärt, aber eben so wenig ohne dieselbe angeschaut werden; wir haben ein Object vor uns, dem gegenüber die teleologische Erklärung unmöglich, aber die teleologische Anschauung nothwendig ist. Diese Vereinigung der Nothwendigkeit und Freiheit erfüllt sich in dem Object, das selbst aus bewußtloser Thätigkeit hervorgeht und aus welchem das zweckthätige und bewußte Handeln resultirt: das ist das lebendige Naturproduct, die organische Natur. Der O r g a n i s m u s ist diejenige Naturanschauung, aus welcher die geforderte Identität der bewußtlosen (mechanischen) und bewußten (zweckmäßigen) Thätigkeit hervor- und dem Ich einleuchtet. Denn das organische Leben ist die Entwicklungsstufe, kraft deren die bewußtlose Production übergeht in die bewußte.

Wird der Charakter der Zweckthätigkeit in die Production oder Entstehung des Organismus gelegt, so wird die bewußtlose Entwicklung aufgehoben und an deren Stelle eine Materie gesetzt, die entweder aus eigener Intelligenz zweckthätig handelt oder, an sich todt und unthätig, von einer fremden, äußeren Intelligenz

zweckmäßig geformt wird; die erste Annahme führt zu einem dogmatischen und widersinnigen Hylozoismus, die zweite verwandelt das Leben in Kunstproduct und widerstreitet jeder Möglichkeit des Organismus. Der Hylozoismus ist darum vernunftwidrig, weil er die Materie als Ding an sich betrachtet. Gilt dagegen die Materie als bewußtloses Product der Anschauung, d. h. als selbst gegründet in den Bedingungen des Ich und der Intelligenz, so folgt die Nothwendigkeit einer (bewußtlosen) Entwicklung, aus welcher Leben, Zweckthätigkeit, Intelligenz hervorgeht. Dieser Begriff der Materie ist nicht dogmatisch, sondern kritisch und in keinem andern Systeme möglich als dem des transscendentalen Idealismus. „Daß ein und dasselbe Product zugleich blindes Product und doch zweckmäßig sei, ist schlechthin in keinem System außer dem des transscendentalen Idealismus zu erklären, indem jedes andere entweder die Zweckmäßigkeit der Producte oder den Mechanismus im Hervorbringen desselben leugnen, also eben jene Coexistenz aufheben muß*)."

II.

Die Kunst.

1. Das Genie als Ursprung des Kunstwerks.

Nun soll jene Identität der Nothwendigkeit und Freiheit dem Ich einleuchten als sein eigenes Product, denn es schaut nur an, was es selbst hervorbringt; daher kann nur in einem solchen Object, worin es sein eigenes Product erkennt und sich seiner eigenen Thätigkeit völlig bewußt ist, die Selbstanschauung des Ich vollendet werden. Die Lösung dieser Aufgabe ist nicht durch die Anschauung der Natur, sondern nur durch die der Kunst möglich. Wie entsteht das Kunstwerk und worin besteht sein Charakter?

---

*) Ebendas. Hauptabschn. V. S. 607—611.

Es ist leicht einzusehen, daß jedes ächte Kunstwerk ein Product freier und bewußter Thätigkeit ist und doch durch keine Willkür, keinen noch so festen Vorsatz, keine noch so angestrengte Thätigkeit zu erzeugen. Es waltet in seiner Entstehung eine von aller Willkür unabhängige und aller Reflexion unergründliche Macht. Die künstlerische Thätigkeit ist eine schöpferische, sie ist zugleich frei und getrieben, bewußt und bewußtlos, besonnen und ergriffen, bewußtlos schaffend, mit Bewußtsein und Reflexion gestaltend. Der schöpferische Drang macht in der künstlerischen Thätigkeit den poetischen Factor, das bewußte Gestalten und Bilden den künstlerischen im engeren Sinn oder den technischen. Wenn jener schöpferische Drang, das Getrieben- und Ergriffensein, das „pati Deum", wie die Alten gesagt haben, dem Künstler fehlt, so ist seine Thätigkeit nicht schaffend, sondern fabricirend, und das Kunstwerk, welches entsteht, nicht poetisch, sondern gemein, ein Kunstproduct der gewöhnlichen Art. Die poetischen Künstler gehören zu den seltenen, verhängnißvollen, dämonischen Menschen, die getrieben werden von einer höheren Macht, sie haben ein Schicksal. Dieses Schicksal des Künstlers ist das Genie. Jedes ächte Kunstwerk ist „Genieproduct." In der wissenschaftlichen Thätigkeit kann Genie sein, in der künstlerischen muß es sein, sie ist ohne dasselbe unmöglich. Daher ist das Genie der alleinige Erklärungsgrund der Kunst. Da nun die Philosophie der Kunst oder die Aesthetik die Entstehung des Kunstwerks zu erklären hat, so ist, sagt Schelling, „das Genie für die Aesthetik dasselbe, was das Ich für die Philosophie, nämlich das Höchste, absolut Reelle, was selbst nie objectiv wird, aber Ursache alles Objectiven ist*)".

---

*) Ebendas. Hauptabschnitt VI. §. 1. S. 612—619.

2. Der ästhetische Charakter des Kunstwerks.

Es verhält sich mit dem poetischen Kunstproduct umgekehrt, als mit dem organischen Naturproduct. In beiden erscheint die Identität der Nothwendigkeit und Freiheit, der bewußtlosen und bewußten Production, aber in dem Werk der Natur fällt der bewußtlose Charakter in die Production, der zweckthätige und bewußte in das Product, während in dem Kunstwerk Bewußtsein und Absicht gegenwärtig sind in der künstlerischen Thätigkeit und der Charakter des Unbewußten in das Product fällt. Denn in jedem ächten d. h. genialen Kunstwerk ist weit mehr enthalten und ausgedrückt, als in der Reflexion des Künstlers beabsichtigt war, daher die Unerschöpflichkeit eines solchen Werks, das einer unendlichen Auslegung fähig, bedürftig und doch nie ganz in deutliche Vorstellungen aufzulösen ist. „Der Grundcharakter des Kunstwerks," sagt Schelling, „ist eine *bewußtlose Unendlichkeit*. Der Künstler scheint in seinem Werk außer dem, was er mit offenbarer Absicht darein gelegt hat, instinctmäßig gleichsam eine Unendlichkeit dargestellt zu haben, welche ganz zu entwickeln kein endlicher Verstand fähig ist". Er giebt als Beispiel die griechische Mythologie.

Unendlich, wie die Macht des Unbewußten, die den Künstler erfüllt und drängt, ist in ihm der Gegensatz zwischen der bewußtlosen und der bewußten endlichen Thätigkeit. Das Gefühl dieses Widerspruchs treibt den schaffenden Künstler und läßt ihn nicht ruhen, bis er denselben aufgelöst hat in dem vollendeten Werk. Die Lösung ist, wie der Widerstreit, den sie aufhebt, ebenso umfassend und tief. Daher nach den erhabenen Schmerzen des genialen Schaffens das Gefühl einer „*unendlichen Befriedigung*" im Künstler, der Ausdruck „*unendlicher Harmonie*"

im Kunstwerk. Was der Künstler als erhabene Befriedigung empfindet, geht in sein Werk über und erscheint hier als „der Ausdruck der Ruhe und stillen Größe." Diese Vereinigung der Nothwendigkeit und Freiheit ist es, die den ästhetischen Charakter ausmacht. „Das Unendliche, endlich dargestellt, ist Schönheit." Darin besteht der Grundcharakter jedes Kunstwerks. Nur das Genie leidet den ganzen, unendlichen Widerstreit des Unbewußten und Bewußten, darum ist die ganze, unendliche Lösung dieses Gegensatzes auch allein im Genieproduct, im ästhetischen Kunstwerk gegeben. Dieses Werk existirt nur um seiner selbstwillen. Darin besteht „die Heiligkeit und Reinheit der Kunst", daß sie keinem äußeren Zwecke dient, weder dem sinnlichen Reiz noch dem ökonomischen Nutzen, weder der moralischen noch der wissenschaftlichen Bildung*).

3. Die Kunst als Organon der Philosophie.

In der Kunstanschauung vollendet sich die Selbstanschauung des Ich, mit der Philosophie der Kunst endet das System des transscendentalen Idealismus, jenes fichtesche Wort: „die Kunst macht den transscendentalen Gesichtspunkt zum gemeinen" hat seine volle Bestätigung gefunden**).

Vergleichen wir die Kunst mit dem Ich. Dieses ist nur dann sich selbst gleich, wenn es sein eigenes Sein oder Thun anschaut. Nun ist das Ich bewußtlose und bewußte Production, es ist die Identität beider, eben diese Identität liegt in der Kunst offen zu Tage. Das Ich ist productive Anschauung, bewußtlose und bewußte, es ist ein und dasselbe Grundvermögen auf verschiedenen Stufen, „es sind also auch Producte einer und

*) Ebendas. VI. §. 2. S. 619—624.

**) Vgl. meine Gesch. d. neuern Philos. Bd. V. S. 772 flgd.

derselben Thätigkeit, was uns jenseits des Bewußtseins als wirkliche, diesseits des Bewußtseins als idealische oder als Kunstwelt erscheint." Wir erinnern uns, wie die Vereinigung entgegengesetzter Thätigkeiten, deren eine unbegrenzt, die andere begrenzend (begrenzt) war, wie die Auflösung dieses unendlichen Gegensatzes das ursprüngliche Problem bildet, das mit dem Wesen des Ich selbst zusammenfällt. So ist das Ich in seinen bewußtlosen Productionen in der Lösung derselben Aufgabe begriffen, welche die Kunst vollkommen auflöst; es ist in jenen Productionen selbst ein bewußtloser Künstler, und wir können seine ganze Aufgabe vereinfachen und in die Formel concentriren, die gleichsam den Punkt auf das I setzt: es soll seiner eigenen Kunst sich bewußt werden. Dieß geschieht in der Anschauung der poetischen Kunst. Darum vollendet sich hier die Selbstanschauung des Ich. „Die allgemein anerkannte und auf keine Weise hinwegzuleugnende Objectivität der intellectuellen Anschauung ist die Kunst selbst." „Wir haben," sagt Schelling von den nothwendigen Productionen des Ich, „diesen Mechanismus nicht vollständig begreiflich machen können, weil es nur das Kunstvermögen ist, das ihn ganz enthüllen kann." „Es ist das Dichtungsvermögen, was in der ersten Potenz die ursprüngliche Anschauung ist, und umgekehrt, es ist nur die in der höchsten Potenz sich wiederholende productive Anschauung, was wir Dichtungsvermögen nennen*)."

In der genialen Production sieht das Ich sich selbst produciren in der Einheit bewußtlosen Schaffens und bewußten Gestaltens. Die transscendentale Anschauung sucht von Stufe zu Stufe die Einheit, welche die ästhetische Anschauung giebt. „Darum ist die Kunst das wahre und ewige Organon

*) Syst. des transsc. Id. V. §. 3. S. 626.

zugleich und Document der Philosophie, welches immer und fortwährend aufs neue beurkundet, was die Philosophie äußerlich nicht darstellen kann, nämlich das Bewußtlose im Handeln und Produciren und seine ursprüngliche Identität mit dem Bewußten. Die Kunst ist eben deswegen dem Philosophen das Höchste, weil sie ihm das Allerheiligste gleichsam öffnet, wo in ewiger und ursprünglicher Vereinigung gleichsam in einer Flamme brennt, was in der Natur und Geschichte gesondert ist und was im Leben und Handeln ebenso wie im Denken ewig sich fliehen muß. Die Ansicht, welche der Philosoph von der Natur künstlich sich macht, ist für die Kunst die ursprüngliche und natürliche. Was wir Natur nennen, ist ein Gedicht, das in geheimer wunderbarer Schrift verschlossen liegt. Doch könnte das Räthsel sich enthüllen, würden wir die Odyssee des Geistes darin erkennen, der wunderbar getäuscht, sich selber suchend, sich selber flieht; denn durch die Sinnenwelt blickt nur wie durch Worte der Sinn, nur wie durch halbdurchsichtigen Nebel das Land der Phantasie, nach dem wir trachten." „Die Natur ist dem Künstler nicht mehr als sie dem Philosophen ist, nämlich nur die unter beständigen Einschränkungen erscheinende idealische Welt oder nur der unvollkommene Widerschein einer Welt, die nicht außer ihm, sondern in ihm existirt*)."

Das System ist vollendet, denn es ist zurückgekehrt in seinen Anfangspunkt. Die intellectuelle Anschauung ist objectiv geworden in der ästhetischen. Das Thema bestand in der fortschreitenden Entwicklung oder Potenzirung der Selbstanschauung, in der Geschichte des Selbstbewußtseins, die sich in drei Hauptstufen vollzieht: das theoretische Ich ist weltanschauend, das praktische weltordnend, das künstlerische (Genie) weltschaffend.

*) Ebendas. V. §. 3. S. 627 flgd.

III.
Das neue System der Aesthetik.
1. Die universelle Aesthetik.

Hier ist die Stelle, wo Schellings Lehre in die Geschichte der philosophischen Aesthetik eingreift und eine neue Wendung in den Begriffen von Schönheit und Kunst dadurch herbeiführt, daß sie auch auf diesem Gebiete die Schranke des subjectiven Idealismus durchbricht. Kants epochemachende Untersuchung hatte zu ihrem Gegenstande bloß das ästhetische Urtheil als ein besonderes Vermögen, gegründet in der Einrichtung der menschlichen Vernunft. Schiller in der Abfolge von Kant führte die Sache einen bedeutsamen Schritt weiter; sein Gegenstand war der ästhetische Mensch, jene naturgemäße, auf die Befriedigung beider menschlichen Grundtriebe gerichtete Entwicklung, welche er „die ästhetische Erziehung der Menschheit" nannte; Sinnlichkeit und Vernunft, Natur und Freiheit sind in der ästhetischen Betrachtung nicht bloß „gleichsam" vereinigt, wie Kant gesagt hatte, sie sind in der ästhetischen Menschheit wirklich eines. Schiller macht Ernst mit dem Begriff der ästhetischen Freiheit und gründet darauf sein ganzes System, er führt in die Aesthetik den Begriff der menschlichen Entwicklung ein und erklärt daraus die Art und Weise, wie die ästhetische Freiheit oder der ideale Lebenszustand gegeben ist und demgemäß empfunden und gedichtet wird, realistisch oder idealistisch, „naiv" oder „sentimentalisch". Er verhält sich zum ästhetischen Leben, wie Schleiermacher zum religiösen, nur noch eindringender, es ist für ihn ein Gegenstand persönlichster Erfahrung, philosophischen Nachdenkens, poetischer Darstellung. Ist nun der ästhetische Mensch ein nothwendiges Product der naturgemäßen Entwicklung des Menschen, so ist der

letzte Erklärungsgrund alles Aesthetischen so tief angelegt als die Menschheit selbst und muß im Wesen der Dinge, in der schaffenden Naturkraft, in der Entwicklung der Welt gesucht werden, die aus einem bewußtlosen Kunstwerk kraft des Genies zum bewußten Kunstwerk erhoben und vollendet wird. Wir haben Schellings Lehre vor uns. Kant hat die Aesthetik kritisch, Schiller anthropologisch, Schelling kosmologisch begründet, sein Standpunkt ist die universelle Aesthetik, und zwar in unmittelbarer Abfolge von Kant und Schiller, unter der mächtigen Einwirkung, welche die Kritik der Urtheilskraft und Schillers Abhandlungen, namentlich die über naive und sentimentalische Dichtung, auf ihn geübt haben.

Indessen geht seine Lehre über Kant hinaus und bildet eine Synthese von Dogmatismus und Kriticismus. Ist die Welt ein göttliches Kunstwerk, so ist sie an und für sich in einer ästhetischen Verfassung, die das menschliche Urtheil nicht erst macht, sondern die unserer intellectuellen Anschauung einleuchtet. Damit ist der platonische Standpunkt wieder hergestellt. Aber unter diesem galt die menschliche Kunst bloß als Nachahmung der Natur, als Nachbild schon getrübter Abbilder, als eine fortschreitende Trübung der Urbilder. Dagegen bei Schelling erscheint die menschliche Kunst als Werk des Genius, als geniale Wiederherstellung der Urbilder, nicht als Abbild, sondern als „Gegenbild" der göttlichen Idee, nicht als Rückschritt gegen die Natur, sondern als deren Vollendung und höchste Potenz. Diese Schätzung des Werths der ästhetischen Kunst war durch die kritische Einsicht in die menschliche Natur gefordert, sie war auch durch Kant schon gegeben. So vereinigt Schelling in seiner philosophischen Kunstlehre Plato und Kant und daraus erklärt sich, wie von ihm eine Richtung in der Aesthetik ausgeht, die nach Inhalt und Form platonisirt;

ich nenne als den bedeutendsten Repräsentanten derselben K. W. F. Solger, den Verfasser des „Erwin".

Schellings Lehre bietet der Fortbildung zwei Ausgangspunkte: sie läßt das Kunstwerk der Welt begründet sein in der schaffenden Urkraft, die im Göttlichen wurzelt und läßt es vollendet werden in den Schöpfungen des Genies. Setzen wir das Genie als Princip alles ästhetischen Lebens und Schaffens, worin alles menschliche Leben gipfelt, so haben wir den Ausgangspunkt der romantischen Schule in ihrem Zusammenhange mit Schelling, dessen philosophische Kunstlehre in umfassender Weise angewendet und ausgebildet wurde durch A. W. Schlegel; setzen wir den schaffenden Genius, das Göttliche selbst, als den innersten Grund aller der Welt inwohnenden Schönheit, so tritt die ästhetische Betrachtung unmittelbar unter den religiösen Gesichtspunkt, und die Fragen nach dem Verhältniß der Kunst zur Religion, der ästhetischen Entwicklung des Ideals zur religiösen Offenbarung Gottes, der Aesthetik zur Religionslehre drängen sich in den Vordergrund der Probleme. Hier nahm Solger (unter dem Einflusse, den Kant, Schiller, Fichte und namentlich Schelling auf ihn geübt hatten) seinen Ausgangspunkt, der ihn die Schönheit in der Welt erkennen ließ wie eine Theophanie, wie eine Herabkunft des Göttlichen in die sinnliche Hülle, worin die Idee nur erscheint, um sie zu durchbrechen und ihre höhere Abkunft, das Gegentheil des sinnlichen Daseins, zu erleuchten. Darum setzte er das Wesen der Schönheit in diese „göttliche Ironie", während die ihm befreundeten Romantiker es mit der „genialen Ironie" hielten. Hegel gab dem Ernst des solgerschen Standpunkts den Vorzug gegen die zuchtlose Ironie, womit sich die Genies das Leben leicht machten. Doch kann dieser Ausblick in die Geschichte der Aesthetik hier nicht näher verfolgt werden.

2. Die ästhetische Entwicklungslehre.

Schelling selbst hat seine ästhetischen Ideen in den Vorlesungen über „Philosophie der Kunst" zu systematisiren gesucht, wobei ihm die Kenntniß der berliner Vorlesungen A. W. Schlegels über Aesthetik zu statten kam, er hat in der schönen, biographisch denkwürdigen Rede „über das Verhältniß der bildenden Künste zu der Natur" den Grundgedanken seines Systems angewendet auf ein großes Problem*).

Was in der Welt und ihrer natürlichen Entwicklung nur abbildlich erscheint, wird von der genialen Kunst in der Form der Schönheit, die das Urbild (nicht abbildlich, sondern) „gegenbildlich" ausdrückt, in voller Klarheit und Freiheit dargestellt. Der Inhalt der Kunst ist das göttliche All, die Production und Entwicklung der Welt aus der ihrer mächtig gewordenen Phantasie. Darum setzt die ästhetische und werkthätige Kunst einen Stoff voraus, der nicht die gegebene, in der gewöhnlichen Anschauung enthaltene Welt ist, sondern die Welt in der Phantasie, die von der Welt erfüllte Einbildungskraft, die von der Phantasie durchdrungene und poetisch empfundene Welt. Was in der Philosophie und in der ewigen Erkenntniß Ideen, sind in der Phantasie Götter. Der Stoff der Kunst ist daher die Götterwelt der Phantasie oder die „Mythologie", die sich unwillkürlich, wie das Kunstwerk der Sprache bildet, und entwickelt. Diesen Inhalt zur vollkommenen und freien Darstellung

---

*) Die Vorlesungen, die er zweimal in Jena gehalten (1802/3 u. 1804) und in Würzburg wiederholt hat (1805) sind aus seinem Nachlaß veröffentlicht. S. W. I. Bd. V. Die am 12. Octbr. 1807 zu München gehaltene Rede hat er selbst herausgegeben (München 1807). Vgl. darüber das I. Buch dieses Bandes Cap. XI. S. 202 flgd.

zu bringen, muß sich die Kunst in ein System von Künsten, in eine Reihe von Kunstformen zerlegen. Daher theilt sich Schellings System der Kunstlehre in drei Haupttheile: vom Wesen der Kunst, von der Mythologie und von den Kunstformen. Diese Bedeutung der Mythologie als des großen Weltgedichts, das aller besonderen Kunst vorausgeht und deren Stoff ausmacht, ist ein der Kunstlehre Schellings charakteristischer und in seiner Philosophie fortwirkender Zug.

Nun ist die weltanschauende und weltdichtende Phantasie selbst bedingt durch die Entwicklung der Welt und deren geschichtliche Zustände, daher unterliegt die Mythologie und mit ihr die Kunst einer gesetzmäßigen und nothwendigen Entwicklung, die darzustellen oder zu „construiren" eben das Grundthema der schellingschen Kunstphilosophie bildet. Die Entwicklungslehre in die Kunstlehre einzuführen und durchgängig zur Geltung zu bringen, ist Schellings unverkennbare Aufgabe und Absicht, sie mußte es sein, und es ist nicht bloß unbillig, sondern falsch, sich durch die Mängel der Ausführung dergestalt beirren zu lassen, daß man diesen großen und neuen Gedanken nicht sieht. Die Entwicklungslehre bedarf, um mit der nöthigen Sicherheit und Ergiebigkeit durchgeführt zu werden, eine Fülle geordneten und gesichteten Materials, ohne welches das Construiren ins Schematisiren und die Wiederholung des einförmigen Schematismus geräth. Diese Mängel sind in Schellings Kunstlehre ebenso bemerkbar und aus denselben Gründen zu erklären, wie bei seiner Naturphilosophie.

Gemäß der Weltentwicklung, die sich in Natur und Geist unterscheidet, theilt sich die Entwicklung der Mythologie wie der Kunst in eine reale und ideale Reihe; die Blüthe der ersten ist die griechische Mythologie, „das höchste Urbild der poetischen

Welt", in der jede Gestalt ihr besonderes freies Leben hat, nichts gedrückt, bloß beschränkt und untergeordnet ist, alle sich in dem gleichen Aether bewegen, ohne sich zu drängen und zu reiben; die volle Entfaltung der idealen Reihe ist die christliche, die mit dem Logosevangelium, mit der Vorstellung von dem menschgewordenen Gott ihren universellen Charakter annimmt und den realistisch historischen, womit sie beginnt, von sich abthut. Ein denkwürdiges und unbemerkt gebliebenes Wort hat Schelling an dieser Stelle über den historischen Christus ausgesprochen, ein Wort, mit dessen ernsthafter Durchführung Strauß' „Leben Jesu" über ein Menschenalter später Epoche gemacht hat; der jüdische Christus sei als der Geweissagte des alten Testaments erschienen, auf daß erfüllet werde, was geschrieben stehe; in Beziehung auf diesen jüdischen Messias könne man sagen: „Christus sei eine historische Person, deren Biographie schon vor ihrer Geburt verzeichnet gewesen*)". Der universelle Stoff des Christenthums ist die Weltgeschichte unter der Idee der Welterlösung, das Weltgesetz nicht als Natur und Schicksal, sondern als Vorsehung, der „Sohn" als Symbol der ewigen Menschwerdung Gottes. Aus dieser Idee entfaltet sich eine sichtbare Ideenwelt, ein Reich Gottes auf Erden, die welterobernde und weltbeherrschende Kirche, hierarchisch abgestuft und gegliedert, symbolisch in ihrem Cultus, der mit großem Sinn die religiösen Gebräuche der ältesten Völker mit denen der spätesten zu vereinigen gewußt. Die kirchlichen Weltkriege erzeugen das Ritterthum, ein heroisches Zeitalter; die Wunderwelt der christlichen Mythologie umfaßt Himmel und Erde, sie erstreckt sich von Christus durch die Apostel, die Märtyrer und Heiligen bis zu den Rittern; der Dichter dieser Ideenwelt ist Dante, der Heldendichter ist

*) S. W. I. Bd. V. S. 426.

Ariost, der Dichter der Heiligenlegenden Calderon. Die katholische Kirche und ihr Cultus will als „lebendiges Kunstwerk" gewürdigt sein; die ästhetische Verherrlichung des Katholicismus, die in der Romantik geläufig war, geht bei Schelling Hand in Hand mit der mythologischen Auffassung der christlichen Glaubensobjecte, die aufklärerische Art, Kirche und Cultus anzusehen, findet er „blödsinnig". Wenn man diese Aufklärer alle vereinte und hundert Jahre machen ließe, würden sie doch nichts als Sandhaufen zusammenbringen *).

Die Kunst entwickelt ihre Formen in einer realen und idealen Reihe, jene wird dargestellt durch die bildenden Künste, diese durch die Poesie; die bildenden Künste sind Musik, Malerei, Plastik, welche letztere die Architektur, das Basrelief und die Sculptur umfaßt; die poetische Kunst unterscheidet sich in lyrische, epische und dramatische Poesie, welche letztere sich als Tragödie und Komödie entwickelt. Die Musik gilt als bildende Kunst in plastischem Sinn, wie Schlegel die Architektur eine erstarrte Musik nannte; sie stellt die reine Bewegung dar, die, von keiner Körperform gefesselt, gleichsam auf unsichtbaren Flügeln getragen, das harmonische und lebendige Weltall gestaltet. Diese der Welt eingeborene ewige Musik habe Pythagoras im Sinne gehabt, als er von einer Sphärensymphonie redete; nicht weil sie dieselbe immer hören, wie die Bewohner einer Mühle das Klappern, sondern weil sie nur das Klappern der Dinge, das verworrene Weltgeräusch hören, vernehmen die gewöhnlichen Sterblichen nichts von der himmlischen Harmonie.

3. Natur und bildende Kunst.

In der Weltentwicklung ist die reale Reihe der Productionen dargestellt durch die Natur, in der Kunst durch die bildenden

*) Ebendas. S. 435.

Künste. Daraus ergiebt sich jenes eigenthümliche „Verhältniß der bildenden Künste zur Natur", das Schelling zum Thema seiner Rede nahm*). Es ist von jeher geahnt worden, daß die Kunst in einem nothwendigen Zusammenhange mit der Natur steht, daß diese sich zu jener verhalte als Bedingung und Vorbild, aber der Punkt, der das Verhältniß entscheidet, ist nie richtig erkannt, vielmehr auf zwei Arten verfehlt worden. Man hat der Kunst die Aufgabe gestellt, das Werk der Natur entweder mit knechtischer Treue wiederzugeben, das Leben und die Formen der Natur bis zur vollendeten Täuschung nachzuahmen oder durch höhere Formen zu übertreffen und die Natur, wie man sich ausdrückt, zu idealisiren. Beides ist falsch, beides ist Nachahmung im unrichtigen Sinn, niedere oder höhere, unterwürfige oder gesteigerte. Die knechtische Wiederholung der Natur ist nicht Kunstwerk, sondern „Larve", die täuschende Nachahmung ist im höchsten Grade unwahr und von gespenstischem Eindruck, die idealisirte Natur ist durch einen abstracten, unlebendigen Begriff bestimmt und giebt kein ästhetisches, sondern ein akademisches Kunstwerk. Statt der Werke der Natur werden die idealischen Formen der Antike zum Vorbild gemacht, die Nachahmung erhebt sich auf eine höhere Stufe und fährt fort, zu copiren. Die Feststellung kanonisch gültiger Formen hat in der Kunst eine falsche Richtung erzeugt, nicht ohne Winckelmanns Schuld. „Ferne sei es von uns, hiermit den Geist des vollendeten Mannes selbst tadeln zu wollen, dessen ewige Lehre und Offenbarung des Schönen mehr die veranlassende als die bewirkende Ursache dieser Richtung der Kunst wurde! Heilig, wie das Gedächtniß allgemeiner Wohlthäter, bleibe uns sein Andenken!

---

*) S. W. I. Bd. VII. S. 289—329.

Er stand in erhabener Einsamkeit, wie ein Gebirg, durch seine ganze Zeit kein antwortender Laut, keine Lebensregung, kein Pulsschlag im ganzen weiten Reiche der Wissenschaft, der seinem Streben entgegenkam." „Ihm zuerst ward der Gedanke, die Werke der Kunst nach der Weise und den Gesetzen ewiger Naturwerke zu betrachten." „Sein Geist war unter uns, wie eine von sanften Himmelsstrichen herwehende Luft, die den Kunsthimmel der Vorzeit uns entwölkte und die Ursache ist, daß wir jetzt mit klarem Auge und durch keine Umnebelung verhindert die Sterne desselben erblicken." Es war der Mann classischen Lebens, classischen Wirkens. „Er selbst äußerte in den letzten Lebensjahren wiederholt vertrauten Freunden, seine letzten Betrachtungen würden von der Kunst auf die Natur gehen, gleichsam vorempfindend den Mangel und daß ihm fehlte, die höchste Schönheit, die er in Gott fand, auch in der Harmonie des Weltalls zu erblicken *)."

Der Grundfehler jener beiden falschen Richtungen liegt darin, daß man das Vorbild der Kunst in Werke setzt, sei es der Natur oder des Alterthums. Ursprünglich, wie das Vorbild selbst, muß die Nachahmung sein; als bloßes Nachbild ist sie falsch. Die Kunst muß aus derselben Kraft handeln, woraus das Vorbild entspringt: das ist „die heilige, ewig schaffende Urkraft der Welt, die alle Dinge aus sich selbst erzeugt und werkthätig hervorbringt." Dann erst ist sie die wahre Nachahmerin der Natur. Die Vollkommenheit eines Dinges ist nichts anderes, als „das schaffende Leben in ihm, seine Kraft dazusein." Die Natur ist bewußtlose, werkthätige Wissenschaft, worin der Begriff nicht von der That, der Entwurf nicht von der Ausführung verschieden ist;

*) Ebendas. S. 296—298. In dieser Glorificirung Winckelmanns finden sich einige Wendungen, die uns an Schleiermachers Worte über Spinoza in den Reden über die Religion erinnern.

sie ist schaffender Genius, die Kunst ist schaffendes Genie: darin besteht allein die wahre Uebereinstimmung zwischen Natur und Kunst *).

Aber in der Natur muß das Leben den Stoff durchdringen, es ist an die Materie gebunden, daher dem beständigen Wechsel derselben, dem allgemeinen Loose endlicher Auflösung preisgegeben. Das Vergängliche ist nie das Wesentliche, es hat den Charakter des Nichtseins (des nicht wahrhaft Seienden). So urtheilte auch Plato. Will die Kunst das Naturleben bis zur Täuschung nachahmen, so hat sie den Charakter der schlechten Nachahmung. Es ist nicht das Unvermögen der bildenden Kunst, wenn sie ihre Körper nur oberflächlich belebt, vielmehr besteht eben darin das Leben der Kunst. „Jedes Gewächs der Natur hat nur einen Augenblick der wahren vollendeten Schönheit, es hat deshalb auch nur einen Augenblick des vollen Daseins. In diesem Augenblick ist es, was es in der ganzen Ewigkeit ist: außer diesem kommt ihm nur ein Werden und ein Vergehen zu, die Kunst, indem sie das Wesen in jenem Augenblick darstellt, hebt es aus der Zeit heraus, sie läßt es in seinem reinen Sein, in der Ewigkeit seines Lebens erscheinen **)." So ist die Kunst, was die Natur nicht ist und sein kann, die volle und wahre Darstellung der Ideen, in ihr findet die platonische Ideenwelt ihre Heimath. (Es ist dieselbe Fassung der platonischen Idee, auf die Schopenhauer seine Aesthetik gründet.)

Bei dieser Uebereinstimmung und diesem Unterschiede zwischen Natur und Kunst geht die Vergleichung beider auf die Art und Weise, wie die schaffende und bildende Kraft ihre Formen gestaltet, auf das innere Entwicklungsgesetz der werden-

*) Ebendas. S. 293 flgd. 299 flgd.

**) Ebendas. S. 301—303.

den Schönheit, dem beide gehorchen, den analogen Entwicklungsgang ihrer Formbildung. Auf der einen Seite der Parallele steht das schaffende Naturleben, das von den unorganischen Formen durch die organischen emporsteigt zum Menschen, auf der andern die bildenden Künste, insbesondere Malerei und Sculptur, welche die höchste Entfaltung des Naturlebens, die Form des Menschen zu ihrem Thema haben. Je unentwickelter und verschlossener das Leben ist, um so gebundener, härter und strenger ist seine Form, um so eigenartiger, um so weniger frei und schön. Dieses Eigenartige nennt Schelling „das Charakteristische". Es nimmt in demselben Maße ab, als die Entwicklung an Fülle und Reichthum zunimmt, es verschwindet zuletzt spurlos in der freien und vollendeten Schönheit, die daher „charakterlos" genannt wird im Sinne der Erhabenheit über das bloß Eigenartige und Charakteristische. Der Entwicklungsgang lebendiger Formbildung geht daher vom Charakteristischen zum Charakterlosen, vom Eigenartigen zum Idealen, zum Erhabenen und Schönen; die Schönheit kommt nicht aus einem fremden Begriff, sie ist die Frucht der Entwicklung, sie entsteht durch die allmählige und fortschreitende Ueberwindung der harten und strengen Form, sie ist der Triumph des Kampfes, in welchem das schaffende Leben mit seiner Gebundenheit ringt. Diesen Kampf muß die bildende Natur und die bildende Kunst auf gleiche Weise bestehen nach demselben Entwicklungsgesetz: das ist der Vergleichungspunkt, den Schelling in seiner Rede erleuchten wollte. Ein nothwendiges in den Tiefen der Natur gegründetes, in ihr selbst erfülltes Gesetz beherrscht den Entwicklungsgang der bildenden Kunst, die durch den strengen und herben Styl fortschreitet zum hohen und erhabenen, zum schönen und anmuthigen. „Nur durch die Vollendung der Form kann die Form vernichtet werden,

und dieses ist allerdings im Charakteristischen das letzte Ziel der Kunst." „Form kann nicht sein ohne Wesen; wo nur immer Form ist, da ist auch Charakter. Charakteristische Schönheit ist daher die Schönheit in ihrer Wurzel, aus welcher dann erst die Schönheit als Frucht sich erheben kann." Das Charakteristische verhält sich zur Schönheit, wie das Skelett zur lebendigen Gestalt, ein Wort Goethes, „des würdigsten Kenners, dem die Götter die Natur sammt der Kunst zum Königreich gegeben *)".

Der Triumph der plastischen Schönheit sind die griechischen Götter, in denen das Geistige ganz körperlich ausgedrückt ist, die plastische Kunst hätte göttliche Naturen als die ihr zugehörigen Ideale, als die nothwendigen Ziele ihrer Entwicklung erfinden müssen, wenn die Mythologie ihr dieselben nicht gab. Sie verhält sich zur griechischen Mythologie, wie die Malerei zur christlichen. Nach demselben Naturgesetz haben sich die Style der griechischen Plastik und der christlichen Malerei entwickelt, nur daß die letztere auch die reine Seelenschönheit zur Erscheinung bringt; sie hat im Ungeheuern und Erhabenen das Höchste durch Michel Angelo, in der vollendeten Schönheit, der Erreichung des reinen Gleichgewichtes von Göttlichem und Menschlichem, durch Raphael, in der Grazie und sinnlichen Anmuth durch Correggio, in der Darstellung der Seele durch Guido Reni geleistet **).

*) Ebendas. S. 305. 307. (Zu dem Wort über Goethe vgl. Fausts Monolog in Wald und Höhle.)

**) Ebendas. S. 316—321.

Zweiunddreißigstes Capitel.

Das System der absoluten Identität.

I.

Aufgabe.

1. Schriften. „Darstellung meines Systems der Philosophie."

Jetzt, nachdem wir die beiden Hälften des Lehrgebäudes kennen gelernt, stehen wir, wie Schelling selbst von der vor ihm liegenden Aufgabe sagt, im Mittelpunkte des Ganzen, das nun aus **einem** Princip entworfen, in **einem** Guße dargestellt werden soll. Die erste Fassung und Periode der Naturphilosophie enthielt noch keine principielle Trennung von Fichtes Standpunkt, noch kein neues, von den Grundsätzen der Wissenschaftslehre verschiedenes System. Der transscendentale Idealismus fordert ein solches neues Fundament und stellt es in Aussicht, die Identitätslehre giebt es, die zweite Entwicklungsform der Naturphilosophie ruht auf diesem Grunde. Wir haben deßhalb die Darstellung des transscendentalen Idealismus schon in die des Identitätssystems aufgenommen und in dem früheren Abschnitt wiederholt auf das letztere hingewiesen aus dem Standpunkt sowohl der vorhergehenden als der nachfolgenden Naturphilosophie. Es

waren Hinweisungen erklärender Art, die sich der Leser insgesammt vergegenwärtigen wolle *).

Die Schriften, in denen Schelling diese Centralaufgabe seiner Philosophie zu lösen gesucht hat, sind folgende: „Darstellung meines Systems der Philosophie" (1801), das Gespräch „Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge" (1802), „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studium" (1803); dazu kommen: „Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie" (1802), „Ueber das absolute Identitätssystem und sein Verhältniß zu dem neusten (reinholdischen) Dualismus, ein Gespräch zwischen dem Verfasser und einem Freund" (1802) und die aus seinem Nachlaß veröffentlichten jena-würzburger Vorlesungen über das „System der gesammten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere" (1804) **).

Das Hauptgewicht liegt nach Schellings eigener und festgehaltener Erklärung in der „Darstellung meines Systems der Philosophie". Die Schrift ist Bruchstück geblieben und

*) 1) Vorblicke: Cap. XII. S. 492 flgd. XIV. S. 515—517, XXII. S. 603 flgd., XXIII. S. 621. 2) Rückblicke: Cap. XXIV. S. 629—33, S. 635—39, XXV. S. 640—44, 645—47, 651 flgd., XXVI. S. 662—65, 668 flgd., XXVII. S. 673—75, 680. 3) Aus dem Gesichtspunkt des transsc. Idealism. Cap. XXVIII. S. 697, 717 flgd.

**) In Betreff der drei ersten Schriften vgl. ob. Buch I. Cap. III. S. 44 flgd. S. W. Abth. I. Bd. IV.: Darstellung meines Systems S. 105—212, Bruno S. 213—332, Fernere Darstellungen S. 333—510. Bd. V. Vorlesungen über die Methode des ak. St. S. 207—352. Ueber das absolute Identitätssystem u. s. f. (aus dem kritischen Journal der Philos. I. Stück 1.) S. 18—77. Bd. IV. System der ges. Philos. u. s. f. S. 131—576 (würzburger Manuscr. mit Einfügung eines jenaschen). Die Vorlesungen für das ak. Stud. wurden im Sommer 1802 gehalten und sind 1813 und 1830 unverändert wieder erschienen.

enthält von den vorhandenen Theilen des Systems nur die naturphilosophischen Ideen, auch diese nur in ihrem ersten Theil, die Construction der reellen Reihe bis zu den Anfängen der Organik, hier bricht sie ab und endet mit der Aussicht auf die ideelle Reihe, die in der Idee der Wahrheit und Schönheit gipfelt. Der Abbruch ist leicht erklärlich. Die Fortsetzung hätte nur in verjüngtem Maßstabe eine Wiederholung des fast gleichzeitigen transscendentalen Idealismus sein können, für dessen Thema die veränderte Art der Darstellung am wenigsten günstig und gefügig war. Um das gut Gesagte nicht sogleich in einer weit unbequemeren und steiferen Form zu wiederholen, hat Schelling vorgezogen, das Werk fragmentarisch zu lassen. Auch die Darstellung der reellen Reihe ist in der Hauptsache nur eine Zusammenfassung der uns schon bekannten naturphilosophischen Ideen; wir werden von neuem eingeführt in die Begriffe der Materie, der Kraft, der entgegengesetzten Kräfte, der Schwerkraft und specifischen Schwere, der Cohäsion und des Lichts, der dynamischen Wirksamkeit in Magnetismus, Elektricität und chemischem (galvanischem) Proceß, des organischen Lebens und der organischen Metamorphose. Die Modificationen und Hinzufügungen im Einzelnen haben nur eine ephemere Bedeutung, sie sind weder erheblich noch kommen sie auf Rechnung des neuen Systems. Wenn wir daher nach unserer umfassenden und ausführlichen Entwicklung der naturphilosophischen Lehre auf diesen Theil des grundlegenden Werks nicht näher eingehen, so geschieht es, um nach Schellings eigenem Beispiel müssige Wiederholungen zu sparen.

2. Princip und Methode.

Die eigentliche Neuheit der Schrift ist demnach weniger in dem dargestellten Material als in der Bestimmung des Princips

und der Art der Darstellung zu suchen, welche letztere Spinozas Vorbild, das unserem Philosophen seit Jahren vorschwebte, nachahmt und in einer systematisch geordneten Reihenfolge von Erklärungen, Lehrsätzen und Beweisen nebst Erläuterungen, Zusätzen und Anmerkungen unter Hinzunahme einiger Lehnsätze besteht. Die Anwendung der mathematischen Methode auf philosophische Ideen ist stets dem Uebelstande ausgesetzt, daß sie statt anschaulicher Demonstrationen Wortbeweise bietet und damit der ganzen Unsicherheit der sprachlichen Verständigung unterliegt, denn nichts verbürgt, daß hier dasselbe Wort immer in demselben Sinne gilt. Schelling glaubte, daß für sein construirendes Denken eben diese Methode die bündigste und angemessenste Form der Darstellung sei, er wollte das Weltprincip entdeckt haben, aus dem die philosophischen Wahrheiten mit derselben zeitlosen Nothwendigkeit folgen, als die geometrischen aus der Natur des Raums. Als er nach fünf Jahren seine erste naturphilosophische Schrift zum zweitenmale herausgab, hielt er diese Methode für gesichert. „In der Naturphilosophie," sagt die Einleitung, „finden Erklärungen so wenig statt als in der Mathematik, sie geht von den an sich gewissen Principien aus, ihre Richtung liegt in ihr selbst, je getreuer sie dieser bleibt, desto sicherer treten die Erscheinungen von selbst an diejenige Stelle, an welcher sie allein als nothwendig eingesehen werden können, und diese Stelle im System ist die einzige Erklärung, die es von ihnen giebt*)." Unter diesem Gesichtspunkt war die Anwendung der mathematischen Methode in der Darstellung seines Systems der Philosophie nicht bloß ein Versuch, Spinoza nachzuahmen, um eine längst gehegte Liebhaberei zu befriedigen, diese Art der Darstellung schien

*) S. oben Cap. XXV. S. 651—52.

unserem Philosophen durch die Sache gefordert. Die Identitätslehre sollte jene an sich gewissen Principien enthalten. Folgt aber die Methode aus dem Princip, so wird in der Einführung des letzteren, also in der Grundlegung des neuen Systems, die sich in der „Vorerinnerung" und den ersten fünfzig Lehrsätzen unserer Schrift dargestellt findet, das Hauptgewicht liegen. Wer nun dem Ideengange Schellings von seinen ersten Anfängen bis zu dem gegebenen Zeitpunkt mit einiger Aufmerksamkeit gefolgt ist, dem wird damit nichts neues gesagt, daß alle Dinge ihrem Wesen nach Eines sind, daß diese Einheit alles in sich begreift und außer ihr nichts ist, daß sie als das All-Eine, als die absolute Identität, als das Absolute schlechtweg zu fassen sei. Die Einheitslehre als solche wäre nicht neu, sie hat in der Geschichte der Philosophie ihren erhabenen Ausdruck schon im Alterthum durch Parmenides, in der neuen Zeit durch Spinoza gefunden und in Schelling selbst von Anfang an die Grundrichtung seines Denkens bestimmt*).

Die neue, noch nicht dagewesene Einsicht kann daher nur in der Art und Weise gesucht werden, wie Schelling das Princip der absoluten Identität faßt. In diesem Punkt liegt die ganze Bedeutung der Schrift, die Schelling das Licht seiner Lehre genannt hat.

II.

Die absolute Identität.

1. Das Selbsterkennen.

Noch ist der Gegensatz von Dogmatismus und Kriticismus nicht überwunden; jede der beiden Richtungen hat den Monismus

*) Ebendas. Buch I. Cap. IV. S. 48.

oder die Einheitslehre ausgebildet und typisch dargestellt, die erste in Spinoza, die andere in Fichte. Das neue Identitätsprincip muß sich mit voller Einsicht in die vorhandenen und mit vollem Bewußtsein von deren Unzulänglichkeit über den Gegensatz jener beiden Richtungen erheben. Gilt die Natur als unabhängig von allem (subjectivem) Erkennen, so haben wir jene dogmatische Weltansicht, welche die Möglichkeit des Erkennens aufhebt, und der Kant für immer ein Ende gemacht hat; gilt die Welt für abhängig und bedingt durch das subjective (menschliche) Erkennen, so entsteht jener subjective oder relative Idealismus, den Fichte auf die Spitze getrieben und der die Realität der Natur aufhebt. Es giebt nur einen Ausweg, der die Schranke durchbricht und den Knoten, in den sich hier die Philosophie verschlungen hat, auflöst: die Welt ist bedingt durch das Erkennen, nicht durch das relative, sondern durch das absolute Erkennen. Das tiefste und innerste Wesen aller Dinge ist Eines, dieses All-Eine ist Erkennen: hier ist der bewegende Grundgedanke des neuen Systems. Wird die Einheit aller Dinge Identität genannt, so gilt von jetzt an „das absolute Identitätssystem"; wird die Einsicht, die alles aus dem Erkennen ableitet, Idealismus genannt, so gilt von jetzt an „der absolute Idealismus". Beide Bezeichnungen sind gleichwerthig. Es soll aus dem absoluten Erkennen alles mit derselben zeitlosen Nothwendigkeit hergeleitet werden, als die geometrischen Wahrheiten aus dem Wesen des Raumes. Darin besteht die tiefste und umfassendste Aufgabe aller Philosophie. Jede Erscheinung ist vollkommen durchdrungen, sobald sie in der Ordnung dieses Systems ihre Stelle gefunden.

Das All-Eine besteht im Erkennen und näher im Selbsterkennen, denn außer ihm ist nichts, von dem es erkannt werden könnte: in dieser Rücksicht bezeichnet es Schelling mit

dem Worte „Vernunft", die er der absoluten Identität oder dem Absoluten gleichsetzt. Sie ist, da sie alles in sich begreift und in sich vollendet ist, das Ganze oder „Totalität", das ewige All oder „Universum"*). Das Selbsterkennen ist sein nothwendiger Ausdruck, seine Form, die Form, in der das All-Eine ist, das ewige Sein, welches nothwendig aus seinem Wesen folgt; eben so nothwendig folgt aus dem Selbsterkennen des All-Einen seine Selbstsetzung als Subject-Object, und da es seinem Wesen nach unendlich ist, denn außer ihm ist nichts, wodurch es beschränkt sein könnte, so gilt die Unendlichkeit auch von seinem Sein, dem Selbsterkennen und der darin enthaltenen Selbstsetzung als Subject-Object**). Es ist und bleibt in dieser Selbstsetzung vollkommen sich selbst gleich, absolut mit sich identisch, so daß auf keiner der beiden Seiten mehr gesetzt ist als auf der anderen; die absolute Identität ist nicht bloß sein Wesen, sondern auch seine Form, sein „Gesetz", ausschließend alle Veränderung und alle Mannigfaltigkeit. Schelling braucht das Wort Identität in diesem doppelten Sinn, um das Princip sowohl in seiner absoluten Einheit (das All-Eine), als in seiner absoluten Sichselbstgleichheit (Subject-Object) zu charakterisiren. Um beides in Einem auszudrücken, verdoppelt er das Wort und bezeichnet das Absolute als „die Identität der Identität"***). Die einfache Formel erklärt: das Absolute ist Eines, ein und dasselbe Wesen; es ist damit noch nicht gesagt, daß es in dieser Einheit ewig beharrt, in keinen Wechsel, keine Veränderung, keine Mannigfaltigkeit eingeht, es könnte heraklitisch gedacht werden, vielmehr ist es eleatisch zu

---

*) Darstellung m. Syst. d. Philos. §. 2. §. 9. §. 26 Erklärung.
**) Ebendas. §§. 18—21.
***) Ebendas. §. 4. §. 16 Zus. 2.

denken, ausschließend alle Vielheit und Veränderung, weil es damit die Endlichkeit einschließen, in sein Wesen aufnehmen, sich selbst aufheben würde, denn es ist absolut unendlich. Dieß erklärt die verdoppelte Formel: „Identität der Identität".

Fichte hatte auch das Selbsterkennen, die unendliche Selbstsetzung des Subject-Object zum Princip der Philosophie gemacht und mit dem Worte Ich bezeichnet. Es frägt sich, in welchem Sinn dieses Ich zu gelten hat, ob in der subjectiven oder objectiven Bedeutung? Darnach ergeben sich zwei entgegengesetzte Richtungen und Systeme des Idealismus. „Um diese Entgegensetzung aufs verständlichste auszudrücken," sagt Schelling in seiner Vorerinnerung, „so müßte der Idealismus in der subjectiven Bedeutung behaupten: das Ich sei alles, der in der objectiven Bedeutung umgekehrt: alles sei = Ich„ und es existire nichts, als was = Ich sei, welches ohne Zweifel verschiedene Ansichten sind, obgleich man nicht leugnen wird, daß beide idealistisch sind*)." Man hat diesen wichtigen Ausspruch Schellings als ein Programm angesehen für sein darzustellendes System. Aber der hier geschilderte objective Idealismus steht mit Fichte auf gleicher Grundlage und ist durch seine Entgegensetzung dessen Ergänzung. Diesen objectiven Idealismus wollte Schelling in seiner Naturphilosophie bereits dargestellt haben. In dem darzustellenden System handelt es sich um den absoluten Idealismus, dessen Princip nicht mehr als „Ich" bezeichnet, nicht mehr der fichteschen Lehre ergänzend entgegengestellt, sondern als eine neue Philosophie eingeführt wird, die über die Wissenschaftslehre entschieden hinausgeht.

---

*) Ebendas. Vorerinnerung. S. W. Abth. I. Bd. IV. S. 109.

2. Die quantitativen Differenzen. Die Dinge.

Das Selbsterkennen ist das Princip und durchgängige Thema der Welt. Wir lassen die Frage zunächst offen, wie aus dem Absoluten eine davon verschiedene Welt als Inbegriff der endlichen Dinge hervorgeht, wie sich das Absolute zu den Dingen, das ewige Universum zum zeitlichen, das Unendliche zum Endlichen verhält? Es ist vor allem festzustellen, worin der fragliche Unterschied überhaupt besteht.

Was in dem Absoluten ewig vollendet ist und unwandelbar dasselbe bleibt, die lautere, sich selbst vollkommen gleiche und einleuchtende Vernunft, erscheint in der Welt als ein fortschreitender Entwicklungsproceß, dessen alleinigen Grund und Inhalt das All-Eine (die Vernunft) ausmacht. Es kann nichts anderes sein, denn es giebt überhaupt nichts anderes*). Ein und dasselbe Wesen erscheint in den mannigfachen Stufen und Formen der Weltentwicklung, diese letzteren, da sie dem Wesen nach identisch sind, können nur graduell oder quantitativ verschieden sein. Was demnach den Kern und Charakter der Welt ausmacht, ist das abgestufte Selbsterkennen, das differenzirte Subject-Object, d. h. die in der Entwicklung begriffene Vernunft. Nur ist davon das Weltprincip nicht etwa so zu unterscheiden, als ob es die unentwickelte Vernunft wäre, es ist die absolute, ausschließend alle Veränderung, darum alle Entwicklung, alle Differenzirung, alle quantitativen Unterschiede des Subjectiven und Objectiven. Um diesen Unterschied zwischen der Vernunft als Weltprincip und den Entwicklungszuständen der Vernunft in der Welt scharf zu bezeichnen, charakterisirt Schelling die Identität des Subjectiven

*) Ebendas. §. 12. Zus. 1.

und Objectiven als „totale Indifferenz". Die Darstellung seines Systems beginnt mit der Erklärung: „ich nenne Vernunft die absolute Vernunft oder die Vernunft, insofern sie als totale Indifferenz des Subjectiven und Objectiven gedacht wird"*).

Innerhalb der absoluten Identität giebt es keine Gradunterschiede des Subjectiven und Objectiven, die letzteren können daher (wenn sie sind) nur außerhalb der ersteren sein und, da diese gleich ist der absoluten Totalität, außerhalb dieser. „Was außerhalb der absoluten Totalität ist, nenne ich in dieser Rücksicht ein einzelnes Sein oder Ding**)." Mithin ist die Differenzirung des Subject-Object der Grund aller Abstufung und Entwicklung, aller Einzelnheit und Endlichkeit. Jene Frage nach dem Uebergange vom Absoluten zur Welt, vom Wesen zur Erscheinung, von der Einheit zur Mannigfaltigkeit, vom Unendlichen zum Endlichen ist demnach vollkommen gleichbedeutend mit der Frage nach dem Uebergange von dem indifferenzirten Subject-Object zum differenzirten, von der absoluten Vernunft zur Vernunftentwicklung, vom absoluten Selbsterkennen zum abgestuften, vom Sein zum Proceß. Die Frage ist nicht so zu verstehen, als ob sie, daß ein solcher Uebergang stattfindet, voraussetzt, sie betrifft nicht bloß die Art des Uebergangs, sondern ihn selbst.

So viel leuchtet ein: da die einzelnen Dinge auf den quantitativen Differenzen beruhen, die in der absoluten Identität nicht möglich sind, so giebt es in dieser keine einzelnen Dinge; da die absolute Identität (Vernunft) das Wesen aller Dinge, „das einzige Ansich" ist, so giebt es kein einzelnes Ding an sich***). „Der Standpunkt der Philosophie," sagt Schelling,

*) Ebendas. §. 1 Erkl. zu vgl. §. 22 Zus. §§. 23, 25, 30, 31.

**) Ebendas. §. 25 Zus. §. 26 Zus. §. 27 Erklärung.

***) Ebendas. §. 28 Anmrkg.

„ist der Standpunkt der Vernunft, ihre Erkenntniß ist eine Erkenntniß der Dinge, wie sie an sich d. h. wie sie in der Vernunft sind. Es ist die Natur der Philosophie, alles Nacheinander und Außereinander, allen Unterschied der Zeit und überhaupt jeden, welchen die bloße Einbildungskraft in das Denken einmischt, völlig aufzuheben und, mit einem Wort, in den Dingen nur das zu sehen, wodurch sie die absolute Vernunft ausdrücken *)."

Es ist noch nicht bewiesen, daß und wie außerhalb der absoluten Identität überhaupt etwas sein kann; es ist nur bewiesen, daß im Unterschied von jener als der totalen Indifferenz des Subjectiven und Objectiven nichts anderes sein kann als das differenzirte Subject-Object, als die quantitative Differenz der beiden Seiten, das Wesen bleibt vollkommen dasselbe. Der Unterschied betrifft nur „die Größe des Seins, so nämlich, daß zwar das eine und gleiche Identische, aber mit einem Uebergewicht der Subjectivität oder Objectivität gesetzt wird **)."

3. Die Reihe der Potenzen. Relative Totalität.

Die Identität ist das absolut Nothwendige, ihr Gegentheil das absolut Unmögliche; es ist unmöglich, daß sie nicht ist, es ist nothwendig, daß sie ist und in allem, was ist, sie allein. Nun besteht sie in der absoluten Einheit (Indifferenz) des Subjectiven und Objectiven. Könnte einer dieser beiden Factoren je aufgehoben oder vernichtet werden, so wäre die Identität selbst aufgehoben und ihr Nichtsein gesetzt; es ist daher vollkommen unmöglich, daß es Dinge giebt, die entweder bloß subjectiv oder bloß objectiv wären; sein kann überall nur die Einheit beider, das Subject-Object. Die Differenzirung berührt nicht das Wesen,

---

*) Ebendas. §. 1 Erklärung. **) Ebendas. §. 23 Erläuterung.

ändert nichts an der Sache, an der Identität selbst, betrifft nur die Art oder Größe ihres Seins. Innerhalb der Differenzirung verhalten sich die beiden Factoren wie negative Größen, sie sind an einander gebunden, keiner kann den anderen loslassen und für sich sein, das Steigen des einen ist das Fallen des anderen und umgekehrt.

Nun war die quantitative Differenz der Grund aller Endlichkeit, des einzelnen Seins oder der Dinge, kein einzelnes Ding hat den Grund seines Daseins in sich, jedes ist bestimmt durch ein anderes und darum begrenzt, das andere ist wieder bestimmt durch ein anderes und so fort ins Unendliche. Die Dinge bilden daher eine *endlose Reihe*, worin jedes einzelne ein bestimmtes und begrenztes Glied ausmacht, und da alle Differenzirung in dem quantitativen Uebergewicht eines der beiden Factoren besteht, so bildet dieses Uebergewicht den Grund und Charakter aller Endlichkeit*). Das Uebergewicht begreift unendlich viele Gradunterschiede in sich, daher folgt aus der Differenzirung nothwendig die endlose Reihe der Dinge, deren keines für sich sein kann, sondern nur ist als Glied des Ganzen.

Nun bildet den ewigen Grund und die Basis aller quantitativen Differenzen des Subjectiven und Objectiven deren totale Indifferenz, welche die Form der absoluten Identität ist, die Form ihres unendlichen Seins. Demnach müssen jene quantitativen Differenzen, wodurch die endlose Reihe der Dinge gesetzt ist, als „bestimmte Formen der Arten des Seins der absoluten Identität" gelten, als deren Erscheinungen. Die absolute Identität selbst kann nicht aufgehoben, auch nicht an sich oder ihrem Wesen nach verändert, sondern nur in der Art, wie sie erscheint,

*) Ebendas. §. 35, 36 Zus., §. 37 Erläuterung.

modificirt werden. Jede Erscheinung ist ein Modus oder eine Art des Seins der absoluten Identität. Da nun diese Art nichts anderes ist als ein bestimmter Größenzustand oder Grad, in welchem die absolute Einheit des Subjectiven und Objectiven d. h. das Erkennen (Selbsterkennen) gesetzt ist oder erscheint, bezeichnet Schelling dieselbe mit dem Worte „Potenz". Die Dinge bilden demnach eine Reihe von Potenzen, deren ewige, unverrückbare und unveränderliche Basis die absolute Identität ist. Jede Potenz ist und besteht nur als Glied der Reihe, sie führt kein selbständiges Dasein für sich, entweder sind alle Potenzen oder keine. Daher sind alle Potenzen zugleich und nur in ihrer Gesammtheit ein Ausdruck der absoluten Identität. „Alles, was ist, ist nur, insofern es die absolute Identität unter einer bestimmten Form des Seins ausdrückt." „Die absolute Identität ist nur unter der Form aller Potenzen." „Alle Potenzen sind absolut gleichzeitig*)."

Jede Potenz ist in der Reihe aller ein nothwendiges Glied, ohne welches auch die Totalität nicht sein kann; daher ist jedes Ding vermöge seiner Potenz oder „in seiner Art unendlich" und stellt als solches die Totalität dar. Diese im Einzelnen dargestellte Totalität nennt Schelling die „relative" im Unterschied von der absoluten, die das Ganze oder den Inbegriff aller Potenzen ausmacht. Dargestellt ist in jeder Erscheinung die Einheit des Subjectiven und Objectiven, also die Totalität, sie ist dargestellt in einer bestimmten Form oder Potenz, die als solche in die Reihe aller gehört und nur aus dieser begriffen werden kann, daher „relative Totalität"**).

---

*) Ebendas. §. 38, §. 40, §. 41 Zus. §. 43, §. 44.

**) Ebendas. §. 40, 41, 42 Erkl. 1 und 2. Anmerkg.

III.
Die Lehre vom All.
1. Die Identität als Universum.

Wir müssen die absolute Totalität näher bestimmen. Sie ist der Inbegriff aller Potenzen. Da nun jede Potenz ein bestimmtes Uebergewicht entweder des Objectiven oder des Subjectiven ausdrückt, so ist der Inbegriff aller Potenzen gleich dem Inbegriff aller Potenzen von überwiegender Objectivität und dem Inbegriff aller von überwiegender Subjectivität, und da diese beiden Reihen die Identität darstellen in einander entgegengesetzten Potenzen oder Größenzuständen, die sich gegenseitig aufheben (indifferenziren), so ist die absolute Totalität gleich der absoluten Indifferenz des Subjectiven und Objectiven d. h. gleich dem Sein der absoluten Identität selbst. In dieser Einsicht liegt der Angelpunkt des ganzen Systems. „Unsere Behauptung ist aufs deutlichste ausgedrückt die, daß, könnten wir alles, was ist, in der Totalität erblicken, wir im Ganzen ein vollkommenes quantitatives Gleichgewicht von Subjectivität und Objectivität, also nichts als die reine Identität, in welcher nichts unterscheidbar ist, gewahr würden, so sehr auch in Ansehung des Einzelnen das Uebergewicht auf die eine oder die andere Seite fallen mag, daß also doch auch jene quantitative Differenz keineswegs an sich, sondern nur in der Erscheinung gesetzt ist. Denn da die absolute Identität, — das, was schlechthin und in allem ist, — durch den Gegensatz von Subjectivität und Objectivität gar nicht afficirt wird, so kann auch die quantitative Differenz jener beiden nicht in Bezug auf die absolute Identität oder an sich stattfinden, und die Dinge oder Erscheinungen, welche uns als verschieden erscheinen, sind nicht wahrhaft ver-

schieden, sondern realiter Eins, so daß zwar keines für sich, aber alle in der Totalität, in welcher die entgegengesetzten Potenzen ursprünglich sich gegeneinander aufheben, die reine ungetrübte Identität selbst darstellen. Diese Identität ist nicht das Producirte, sondern das Ursprüngliche und sie wird nur producirt, weil sie i st. Sie ist schon in allem, was ist. Die Kraft, die sich in die Masse der Natur ergießt, ist dem Wesen nach dieselbe mit der, die sich in der geistigen Welt darstellt, nur daß sie dort mit dem Uebergewicht des Reellen, wie hier mit dem des Ideellen zu kämpfen hat, aber auch dieser Gegensatz, welcher nicht ein Gegensatz dem Wesen, sondern der bloßen Potenz nach ist, erscheint als Gegensatz nur dem, welcher sich außer der Indifferenz befindet und die absolute Identität nicht selbst als das Ursprüngliche erblickt. Sie erscheint nur dem, welcher sich selbst von der Totalität abgesondert hat und inwiefern er sich absondert, als ein Producirtes: dem, welcher nicht aus dem absoluten Schwerpunkt gewichen ist, ist sie das erste Sein und das Sein, das nie producirt worden ist, sondern ist, so wie nur überhaupt etwas ist, dergestalt, daß auch das einzelne Sein nur innerhalb derselben möglich, außerhalb derselben, also wirklich und wahrhaft, nicht bloß in Gedanken abgesondert, nichts ist. Wie es aber möglich sei, daß von dieser absoluten Totalität irgend etwas sich absondere oder in Gedanken abgesondert werde, dieß ist eine Frage, welche hier noch nicht beantwortet werden kann, da wir vielmehr beweisen, daß eine solche Absonderung nicht an sich möglich und vom Standpunkt der Vernunft aus falsch ist, ja (wie sich wohl einsehen läßt) die Quelle aller Irrthümer sei*)."

Diese Erläuterung ist für den Standpunkt der Identitäts-

---

*) Ebendas. §. 30 Erläuterung.

lehre Schellings so wichtig und maßgebend, daß sie von unserer Darstellung wörtlich aufzunehmen war. Ihre Grundanschauung ruht in der Gleichsetzung der absoluten Identität mit dem Weltall. „Die absolute Identität ist nicht Ursache des Universums, sondern das Universum selbst. Denn Alles, was ist, ist die absolute Identität selbst, das Universum aber ist alles, was ist*)."

Es ist diese Wahrheit, der gegenüber die Welt sich in langer und tiefer Unwissenheit befunden, das Universum ist seinem Wesen nach Vernunft, Erkennen, Selbsterkennen; es ist seiner Form nach actuelles, lebendiges Selbsterkennen, Selbstentwicklung der Vernunft, deren nothwendige Stufen sich nicht dem Wesen, nur dem Grade nach oder als Potenzen unterscheiden d. h. bloß durch quantitative Differenzen. Diese Differenz gesetzt, ist das Erkennen Actus, Weltproceß oder Universum, in sich begreifend alle quantitativen Differenzen, alle Stufen, alle Potenzen des Erkennens. Daher sagt Schelling: „die Form der Subject-Objectivität ist nicht actu, wenn nicht eine quantitative Differenz beider gesetzt ist." Was der Welt zu Grunde liegt und deren innerstes Wesen ausmacht, ist die Vernunft (das Erkennen als Einheit des Subjectiven und Objectiven), die ursprüngliche, nicht in der Entwicklung begriffene, nicht differenzirte Vernunft, sondern die Vernunft ohne alle quantitative Differenz des Subjectiven und Objectiven, also die Einheit oder Identität beider in völliger Indifferenz. Nur meine man nicht, daß jetzt die Vernunft als Weltprincip und die Vernunft als Weltproceß sich verhalten, wie Potentia und Actus, dieser Unterschied fällt in die Entwicklung und berührt nicht die absolute Identität, „diese ist

---

*) Ebendas. §. 32.

actu, so wie sie nur potentia ist", es ist daher kein Unterschied zwischen der absoluten Identität und dem Universum, außer der, daß man die Gleichung, wenn man sie umkehrt, einschränken muß und sagen: „das Universum sei die absolute Identität dem Wesen und der Form ihres Seins nach betrachtet"*).

2. Der erneuerte Spinozismus und die Grundformel des Systems.

Wir haben in dieser Gleichsetzung des Absoluten mit dem Universum den Punkt vor uns, in dem Schellings Lehre sich einverstanden weiß mit der pantheistischen Grundanschauung Spinozas, sie ist an keiner Stelle ihrer Entwicklung der letzteren so nahe gekommen wie hier, wo sie nach Inhalt und Form sich als ein neuer Spinozismus darstellt und das Ziel erreicht zu haben scheint, das Schelling in der Vorrede seiner ersten philosophischen Schrift verkündet hatte: „ich darf hoffen, daß mir noch irgend eine glückliche Zeit vorbehalten ist, in der es mir möglich wird, der Idee, ein Gegenstück zu Spinozas Ethik aufzustellen, Realität zu geben". Nach den Briefen über Dogmatismus und Kriticismus schrieb er an Hegel: „nun arbeite ich an einer Ethik à la Spinoza, sie soll die höchsten Principien aller Philosophie aufstellen". Er betrachtet jene Briefe selbst als ein Vorzeichen seines gegenwärtigen Systems und bemerkt, daß „ihr Sinn jetzt vielleicht eher aufgehen möchte, als es bei ihrer ersten Erscheinung der Fall sein konnte"**). Die obigen Sätze über die Natur der einzelnen Dinge, deren jedes determinirt ist

*) Ebendas. §. 24, §. 32 Anmerkg., §. 33 Anmerkg.

**) S. oben Buch II. Cap. I. II. S. 392. 403. Vgl. Ueber das absolute Identitätssystem und sein Verhältniß zu dem neusten (Reinholdischen) Dualismus. Ein Gespräch. S. W. I. Abth. Bd. V. S. 26.

durch ein anderes, deren endlose Reihe nothwendig aus dem unendlichen Sein des Absoluten folgt, erinnern wörtlich an die spinozistischen Sätze über die endlichen und unendlichen Modi.

Die quantitative Differenz gesetzt, folgt nothwendig, daß die beiden Factoren, das Subjective und Objective, das Ideelle und Reelle als entgegengesetzte Größen erscheinen, jenes als Insichsein, dieses als Außersichsein, das Subjective als das Begrenzende, das Objective als das an sich Unbegrenzte, das eine als Denken, das andere als unendliche Extension. „So haben wir hier genau die beiden spinozischen Attribute der absoluten Sustanz, Gedanken und Ausdehnung, nur daß wir diese nie bloß idealiter, wie man den Spinoza insgemein wenigstens versteht, sondern durchaus als realiter Eins denken*)."

Aber es giebt kein bloßes Denken und keine bloße Ausdehnung, keines kann gesetzt sein ohne das andere, ihre Entgegensetzung besteht allein innerhalb der quantitativen Differenz, die nur ein Mehr oder Weniger (kein Nichtsein des einen oder des anderen), nur ein Ueberwiegen des einen über das andere zuläßt. Daher ist immer die Einheit beider, die Identität, das Eine und Selbe gesetzt entweder mit überwiegender Subjectivität oder mit überwiegender Objectivität. Nun sind die beiden Factoren ihrem Wesen nach nicht bloß ewig und unzerstörbar, sondern auch einander vollkommen gleich, denn sie sind ein und dasselbe Wesen. Aus der ersten Bedingung folgt, daß sie nie vernichtet, sondern nur einander entgegengesetzt werden können; aus der zweiten Bedingung folgt, daß sie nicht als Wesen oder Arten, sondern nur der Größe oder Richtung nach entgegengesetzt sein können, also sich verhalten müssen wie Positives und Negatives. Jeder der beiden Factoren ist an sich

*) Darstellung m. Syst. d. Philos. §. 44 Anmerkg. I.

unendliche Thätigkeit; ist die des einen unbegrenzt, so ist die des andern nothwendig begrenzend, sie wirken daher in entgegengesetzten Richtungen, und da sie stets vereinigt oder in einem und demselben Wesen zusammen wirken, so ist nothwendig, daß sie sich gegenseitig indifferenziren. Was daher in Wahrheit gesetzt wird, ist die Identität oder Indifferenz mit überwiegender Subjectivität oder Objectivität.

Nicht bloß das Sein, auch die ursprüngliche Wesenseinheit oder Gleichheit der beiden Factoren ist nie zu vernichten, sie wäre vernichtet, wenn jenes Uebergewicht entweder bloß auf der einen oder bloß auf der anderen Seite gesetzt wäre, es ist daher nothwendig, daß es auf beiden Seiten zugleich gesetzt ist, also in Wahrheit nichts anderes ist als wiederum die quantitative Indifferenz selbst. „Es kann weder das eine noch das andere an sich, sondern nur das Identische mit überwiegender Subjectivität und Objectivität zugleich in der quantitativen Indifferenz beider gesetzt werden*)."

Das Uebergewicht jeder der beiden Seiten begreift in sich eine Reihe von Potenzen, die überwiegende Objectivität bestimmt den durchgängigen Charakter der reellen, die überwiegende Subjectivität den der ideellen Reihe. Nun sind Subjectivität und Objectivität im Wesen eines und dasselbe, daher verhalten sich jene beiden Reihen als einander völlig gleiche und entgegengesetzte Größen, die sich gegenseitig zur völligen Indifferenz aufheben. Schelling veranschaulicht sie in dem Schema zweier gerader Linien von gleicher Größe und entgegengesetzter Richtung, begriffen als gleiche Hälften in einer geraden, deren Mittelpunkt die Indifferenz darstellt. Wird die letztere durch die Gleichung

---

*) Ebendas. §. 44 Anmerkg. III. §. 45 Bew. §. 46.

A = A, die quantitative Differenz durch A = B (A = Subjectives, B = Objectives), das Uebergewicht mit + bezeichnet, so haben wir folgendes Schema, das Schelling für die Grundformel seines ganzen Systems erklärt*):

$$\overset{+}{A} = B \quad\text{.}\rule{4cm}{0.4pt}\text{.}\rule{4cm}{0.4pt}\text{.}\quad A = \overset{+}{B}$$
$$A = A$$

Diese Linie vergleicht sich dem Magneten, der in der Mitte den Indifferenzpunkt, an den Enden entgegengesetzte Polarität zeigt, jeder Theil der magnetischen Linie ist wieder Magnet mit denselben Eigenschaften der Indifferenz und Polarität, jeder Punkt kann Indifferenzpunkt sein, so daß an diesem Schema des Systems sich deutlich darstellt, „wie das letztere nie aus dem Indifferenzpunkt herauskommt". Hier ist die Stelle, auf die ich von fern hinwies, als uns in den Anfängen der schellingschen Naturphilosophie die Polarität und der Magnetismus als ein so bedeutsames und leitendes Phänomen entgegentrat. Eben dieses Schema hat Schelling im Sinn, wenn er in der Vorerinnerung zur Darstellung seines Systems den Standpunkt des letzteren so charakterisirt: „ich habe das, was ich Natur- und Transscendentalphilosophie nannte, immer als entgegengesetzte *Pole* des Philosophirens vorgestellt; mit der gegenwärtigen Darstellung befinde ich mich im *Indifferenzpunkt*, in welchen nur der recht fest und sicher sich stellen kann, der ihn zuvor von ganz entgegengesetzten Richtungen her construirt hat"**).

Das Schema der obigen Linie veranschaulicht das Universum, die reelle Reihe ($A = \overset{+}{B}$) bedeutet die Productionen der *Natur*,

---

*) Ebendas. §. 46 Zus. Erläuterg. Zus.

**) Ebendas. Vorerinnerung. S. W. Abth. I. Bd. IV. S. 108. Vgl. oben Buch I. Cap. XV. S. 528.

die ideelle $(\overset{+}{A} = B)$ die des *Geistes*. Ausdrücklich wird jenes Schema auf „die Form des Seins der absoluten Identität“ bezogen und erklärt, die construirte Linie sei diese Form im Einzelnen, wie im Ganzen, sie drücke alle Potenzen, wie die einzelnen aus*).

Hier ist eine falsche Auffassung nahe gelegt und darum fernzuhalten. Es könnte scheinen, daß Natur und Geist jetzt als zwei einander entgegengesetzte und deßhalb *coordinirte* Reihen von gleicher Ursprünglichkeit gelten sollen, in Widerstreit mit Schellings bisheriger Grundlehre von der Einheit der Weltentwicklung, dem fortschreitenden Stufengang der Dinge, der Natur als Vorstufe und Vorgeschichte des Geistes. Die Hinweisung auf Spinozas Lehre von dem Gegensatz und der Einheit der beiden Attribute, woraus die bekannte Gleichung ordo rerum = ordo idearum hervorgeht, die erklärte Uebereinstimmung Schellings mit dieser Lehre giebt dem angedeuteten Mißverständniß einen Stützpunkt. Je nachdrücklicher Schelling gemeinsame Sache macht mit Spinoza, dessen absoluter Gegenfüßler Fichte war und sein wollte, um so einleuchtender erscheint gerade in Rücksicht auf seinen Vorgänger und Zeitgenossen die Selbständigkeit und Neuheit der eigenen Lehre. Wir wissen auch, wie viel ihm an der Hervorhebung *dieses* Charakters von jetzt an gelegen war; er hat darüber sein Einverständniß mit Spinoza dergestalt in den Vordergrund gerückt, daß man kaum sieht, worin er nicht mit ihm einverstanden ist, daß die Differenzen zurücktreten und sein Identitätssystem weit spinozistischer erscheint, als er später Wort haben wollte und als es im Grunde war.

In Wahrheit ist das Identitätssystem *nicht* spinozistisch.

---

*) Darstellung m. Syst. d. Philos. §. 47—50.

Auch in der gegenwärtigen „Darstellung“ tritt die Differenz für den Kenner offen zu Tage. Was Schelling in seinem System Subjectivität und Objectivität nennt, diese beiden Factoren sollen nach seiner Aussage in ihrer Entgegensetzung völlig dasselbe sein, als bei Spinoza die beiden Attribute der Substanz: Denken und Ausdehnung. Wo aber gilt bei Spinoza der Unterschied von Denken und Ausdehnung für eine „quantitative Differenz“? Wo unterscheidet Spinoza die Natur der Dinge so, daß in dem einen das Denken, in dem anderen die Ausdehnung „überwiegt“? Vielmehr halten bei Spinoza die Attribute in der Natur der Dinge gleichen Schritt, sie sind einander parallel, der Begriff der quantitativen Differenzen, der überwiegenden Subjectivität und Objectivität, die darauf gegründete Potenzlehre sind in Spinozas Identitätssystem ebenso unmöglich, als sie in dem Schellings nothwendig sind und den Grundbegriff des erscheinenden Weltalls bilden.

3. Die Methode des Potenzirens.

(Hegel, Schopenhauer.)

Der Begriff der Potenz (bei gleicher Basis) fordert die Einheit der Reihe von der niedrigsten Potenz bis zur höchsten. Was potenzirt erscheint, ist in allen Fällen die Einheit des Subjectiven und Objectiven, das Subject-Object, die Identität; potenzirt (differenzirt) erscheint sie nur durch das Uebergewicht des einen oder anderen Factors; da nun die beiden Factoren nie getrennt sein können, so ist das Maximum der Objectivität das Minimum der Subjectivität und umgekehrt. Demnach stellt sich das erscheinende Weltall dar als die Potenzreihe eines und desselben Wesens, des Subject-Object, das vom Minimum der Subjectivität sich erhebt zum Maximum derselben, als eine fort-

schreitende Befreiung oder Erhebung der Subjectivität, die sich nothwendig objectivirt, in jeder Objectivirung eine bestimmte Einheit des Subjectiven und Objectiven, eine bestimmte Art der Identität ausmacht, über jedes Dasein hinausgeht, um sich in höherer Objectivirung darzustellen und so fort bis zu ihrer Selbstvollendung. Subject-Object sein heißt sich objectiviren d. h. die Subjectivität steigern oder potenziren in einer nothwendigen Reihe von Stufen, deren Inbegriff das erscheinende Weltall ausmacht. Diese Weltanschauung hat Schelling in seiner Lehre vom All oder in der Darstellung seines Systems der Philosophie zuerst ausgesprochen und formulirt. Es ist nicht die Lehre Spinozas, auch nicht die Fichtes, wenn wir die letztere weniger nach den in ihr angelegten Consequenzen, als nach der ihr gegebenen Darstellung und Verfassung beurtheilen, es ist auch keine principielle Abweichung von Schellings bisheriger Lehre, sondern dieselbe, erweitert und vertieft zum System. Auch ist Schelling dem Gedanken der Weltentwicklung, dargestellt in der Form der Potenzen als eine fortschreitende Steigerung der Subjectivität, nie untreu geworden, er hat diese Idee nach Inhalt und Form stets als die seinige, als die ihm eigenthümliche philosophische Entdeckung und Erfindung beansprucht und deßhalb die Darstellung seines Systems der Philosophie stets als fortdauernde Urkunde seiner Lehre gelten lassen. Vergegenwärtigt man sich die Methode der Entwicklung in der Form der hegelschen „Dialektik" oder in der der schopenhauerschen „Willensobjectivationen", so ist, abgesehen von der Anwendung, die wesentliche Uebereinstimmung mit Schellings „Methode des Potenzirens" nicht zu verkennen, und aus der einfachen Thatsache, daß Schelling diese Methode im Jahre 1801 beurkundet hat (es war das Licht, welches ihm damals aufging!) folgt seine Priorität. Anders steht die Sache

zwischen ihm und Fichte, dem das Verdienst, die Methode der sich steigernden Subjectivität in die Philosophie eingeführt zu haben, niemand streitig machen kann. Es ist dieselbe Methode, die Schelling in seinem System des transscendentalen Idealismus angewendet, die er in der Darstellung seines Systems der Philosophie ausgedehnt und universell gemacht hat; das ist Fichte gegenüber ein Fortschritt nicht der Erfindung, sondern der Erweiterung und Vertiefung, wozu freilich der Philosophie neue Kräfte zugeführt werden mußten und solche, die Fichte nicht zu Gebot standen *).

Nehmen wir Schellings Linie als Bild der Potenzreihe, die von dem Maximum der Objectivität oder, was dasselbe heißt, von dem Minimum der Subjectivität ($A = \overset{+}{B}$) fortschreitet zu dem Maximum der Subjectivität ($\overset{+}{A} = B$), so darf sie als ein Schema der Potenzen der Weltentwicklung und in diesem Sinn als „Grundformel des ganzen Systems" gelten. Die Weltentwicklung ist das erscheinende oder existirende Weltall, jede Stufe dieser Entwicklung ist eine Darstellung des Weltprincips, „relative Totalität". Die unterste und erste Stufe, „das primum existens" ist die Materie, die höchste ist Wahrheit und Schönheit **), die welterkennende und weltproducirende Subjectivität, das Subjective in seiner vollendeten Selbstdarstellung; die Materie und das ästhetische Kunstwerk sind beides Darstellungen der Identität, die dort als Minimum, hier als Maximum der Subjectivität erscheint. Auf der untersten Stufe sind solche Bedingungen enthalten, unter denen das Subjective nichts anderes sein kann als das Gegentheil der unendlichen Expansion, also erscheinen muß als diese einschränkend, als Richtung nach

*) Vgl. oben Buch I. Cap. XVI. S. 304. 319 flgd.

**) Darstellung m. Syst. u. s. f. §. 51, §. 159 Zus. 2.

innen, als räumliche Concentration, als eine in blinde Tiefe wirkende Kraft; auf der höchsten Stufe sind solche Bedingungen gesetzt, die das Subjective nur bewältigen kann mit der höchsten schöpferischen Kraft, unter denen es aus unergründlicher und unbewußter Geistestiefe hervortritt mit der Kraft und Fülle des Genies, offenbarend im Kunstwerk die Identität des Bewußtlosen und des Bewußtseins, der Natur und des Geistes.

4. Potenzen = Ideen.

Der bewegende Inhalt und das durchgängige Thema der Welt, das Schelling durch die Formel A = B (relative Identität) oder als das sich potenzirende Subject-Object bezeichnet, ist das Selbsterkennen. In der absoluten Identität ist das Selbsterkennen ewig vollendet, in der Welt ist es in der Entwicklung und in der Vollendung begriffen, fortschreitend von Stufe zu Stufe, von Potenz zu Potenz. Jede dieser Potenzen stellt die Identität dar auf eine bestimmte Weise d. h. eine Art derselben. Aus der Idee des Selbsterkennens folgen alle seine Arten d. h. alle Arten der Identität, diese Arten sind die ewigen Ideen; aus der Entwicklung des Selbsterkennens folgen diese Ideen als Potenzen oder Naturproductionen. Dieser Zusammenhang der Ideenlehre und der Potenzlehre, diese Identität der Ideen und Potenzen giebt erst die vollständige Erleuchtung der schellingschen Identitätslehre, die darauf angelegt ist, den Spinozismus mit dem Platonismus zu vereinigen*), und diese Anlage ist auch in der Darstellung des Systems vom Jahre 1801 zwar nicht ausgeführt, aber im Fundament enthalten. Es heißt am Schluß der grundlegenden Sätze: „In A = B (als relative Identität

*) S. oben Buch II. Cap. XXV. S. 640—653.

gedacht) ist die absolute Identität nun überhaupt unter der Form des Selbsterkennens gesetzt, sie wird in Ansehung des ursprünglich Objectiven begrenzt durch das Subjective, wir nennen die Richtung, in welcher B als unendliche Extension begrenzt wird, die Richtung nach außen, die, in welcher A allein begrenzt werden kann, die Richtung nach innen. Nun ist aber die absolute Identität als ein unendliches Selbsterkennen gesetzt, es kann also auch nichts (z. B. Begrenztheit) in ihr überhaupt sein, was nicht auch unter der Form des Selbsterkennens gesetzt würde, und dieß wird nothwendig und so lange fortgesetzt werden müssen, bis sie unter der Form des absoluten Selbsterkennens gesetzt ist*)."

Es kann demnach kein Zweifel sein, daß die fortschreitende Setzung des Selbsterkennens gleich ist dem Weltproceß, daß dieser bestimmt ist durch ein absolutes Ziel, also keine abenteuerliche Irrfahrt, daß die ewigen Nothwendigkeiten des Selbsterkennens d. h. die Arten der Identität (Vernunft) oder die Ideen die ewigen Vernunftgesetze der Weltentwicklung ausmachen.

IV.

Das Absolute und die Welt.

1. Das Problem.

Wir stehen vor der letzten Grundfrage. Wie folgt aus dem Absoluten die Welt, aus dem absoluten Selbsterkennen das relative, aus dem absoluten Sein das Werden, aus den Ideen die Potenzen, aus der totalen Indifferenz des Subjectiven und Objectiven die quantitativen Differenzen? In allen diesen Wendungen ist der Punkt der Frage derselbe. Es wird erklärt: das

---

*) Darstellung m. Syst. d. Philos. §. 50 Zus. Erläuterg. 1.

Einzelne sei außerhalb der absoluten Totalität, außerhalb der absoluten Totalität sei nichts, die absolute Identität sei nicht die Ursache des Universums, sondern dieses selbst, jede Absonderung der Dinge sei eine heuristische Abstraction, nur möglich auf einem Standpunkt, dem die wahre Erkenntniß, die Anschauung des Universums fehlt, die Identität könne nicht aus sich heraustreten, es habe keinen Sinn nach einem Uebergange vom Absoluten zum Universum zu fragen. Ein solcher Uebergang ist nicht, denn er ist unmöglich. Die Vorstellung, die Welt sei außerhalb des Absoluten, ist für die wahre Erkenntniß ungültig. Doch ist die Gleichsetzung des Absoluten und der Welt kein identisches Urtheil, das die Umkehrung ohne weiteres erlaubt, das Absolute ist gleich dem Universum, das Universum ist nicht ebenso gleich dem Absoluten: also ist die Welt im Absoluten ohne mit demselben einfach identisch zu sein. Hier stehen wir vor einem neuen Problem, welches die Darstellung des Systems andeutet, aber nicht löst.

2. Die Natur als Grund.

Wir wollen den Punkt, bis zu welchem die Darstellung das Problem gelöst haben will, verdeutlichen. Um in Schellings Formeln zu sprechen, setzen wir die Form der absoluten Identität gleich der quantitativen Indifferenz des Subjectiven und Objectiven, die Welt gleich den quantitativen Differenzen, die letzteren sollen nicht außerhalb der Indifferenz, sondern in ihr begriffen sein (d. h. die Welt ist im Absoluten). Die Indifferenz ist erst dann wirklich oder „actu", wenn sie thätig ist, d. h. wenn sie im Indifferenziren besteht, in der energischen Aufhebung der Differenzen, die also nothwendig gesetzt sein müssen, soll sich die Indifferenz bethätigen. Es wird ausdrücklich gelehrt: „die Form der Subject-Objectivität ist nicht actu, wenn nicht eine quantitative

Differenz beider gesetzt ist"*). Jetzt ist die quantitative Differenz die Bedingung, unter welcher die Indifferenz sich in Thätigkeit setzt oder verwirklicht, sie ist die negative Bedingung, ohne welche die Indifferenz nicht zur Darstellung kommt, nicht wirklich existirt und gesetzt ist; sie ist die zu negirende Bedingung, denn die Indifferenz kann nur sein, wenn die Differenz zu sein aufhört. So hat diese den Charakter einer nothwendigen Voraussetzung, aus der die Indifferenz hervorgeht: in diesem Sinne nennt sie Schelling den Grund der letzteren. Damit ändert sich vollkommen die Fassung des obigen Problems. Nicht die Indifferenz macht den Grund der quantitativen Differenz, sondern umgekehrt. Nun ist die quantitative Differenz (A = B), da aus ihr die Reihe der Potenzen unmittelbar folgt, völlig gleichbedeutend mit dem Wesen der Natur, nun ist die Indifferenz die Form des Seins der absoluten Identität; also gilt die Natur als der Grund dieses Seins, sie ist im Absoluten der Grund der Offenbarung des Absoluten. Damit ist die Frage nicht gelöst, wohl aber vertieft und so gestellt, daß sie nur aus dem Wesen des Absoluten selbst gelöst werden kann. Es ist sehr bemerkenswerth, daß die Identitätslehre diese Wendung enthält und das Problem anlegt, das die spätere Freiheitslehre zu lösen sucht.

Es ist ganz dasselbe, ob ich sage: „die Natur ist im Absoluten der Grund der Offenbarung (des Seins) des Absoluten" oder „das Absolute als Grund seines Seins ist die Natur". Genau diese Erklärung giebt Schelling, er setzt die Natur gleich der differenzirten Identität, und da diese die nothwendige Voraussetzung oder den Grund der Indifferenz bildet, gleich dem Grunde der letzteren. „Wir verstehen unter Natur vorerst die absolute

---

*) Ebendas. §. 24.

Identität, insofern sie unter der Form des Seins von A und B actu existirt (das objective Subject-Object)." „Wir verstehen unter Natur die absolute Identität überhaupt, sofern sie nicht als seiend, sondern als Grund ihres Seins betrachtet werde, und wir sehen hieraus vorher, daß wir alles Natur nennen werden, was jenseits des absoluten Seins der absoluten Identität liegt*)." So ist die quantitative Differenz Grund der Indifferenz, die Welt Grund der Offenbarung des Absoluten, das bewußtlose Leben Grund des bewußten, die Natur Grund des Geistes, wie in der Natur (Schelling sagt es ausdrücklich) die Schwere Grund des Lichtes, die niedere Potenz Grund der höheren. Damit ist die Entwicklungslehre bestätigt und die Identitätslehre der Gleichsetzung mit dem Spinozismus entrückt.

---

*) Ebendas. §. 61 Erkl. §. 145 Erkl.

Dreiunddreißigstes Capitel.

Das System der Wissenschaften als Methodenlehre des akademischen Studiums. A. Akademie und Philosophie.

I.

Das Identitätssystem und das akademische Studium.

Das Verhältniß der Philosophie zu den sogenannten positiven Wissenschaften war das Object der letzten Frage gewesen, die Kant untersucht, als den „Streit der Facultäten" gefaßt und von seinem Standpunkt aus entschieden hatte. Es war nicht zufällig, daß er diese Frage ergriff, denn sie lag in den Grundproblemen seiner Epoche. Daß er sie aus seiner persönlichen Lebenserfahrung heraus dem Charakter und der Verfassung der deutschen Universitäten anpaßte, minderte nicht ihre principielle Bedeutung, sondern vermehrte dieselbe durch das Gewicht der praktischen Anwendung. Eine neue und reformatorische Ansicht von der Wissenschaft im Ganzen muß unwillkürlich eine Reform der Universitäten anstreben, so lange die Voraussetzung gilt, daß die letzteren das Ganze der Wissenschaft darstellen und dem Staate n u r durch die Wissenschaft dienen. In dieser reformatorischen Absicht, dem Geiste der Philosophie gemäß den Charakter der akademischen Körperschaften und Anstalten umzubilden, auf die

Lernenden und Lehrenden zu wirken, nahm Fichte die Frage und verfolgte dieselbe mit unablässigem Eifer von Anfang bis zu Ende seiner akademischen Laufbahn. Er wollte ein Reformator der Universitäten werden. Kants Absicht ging auf die Auseinandersetzung der wissenschaftlichen Wirkungskreise, ausschließend jeden gesetzwidrigen Streit, einräumend und fordernd den gesetzmäßigen, die Bedingung des ruhigen und gesetzmäßigen Fortschritts; Fichtes Absicht ging auf die unbedingte Herrschaft der Philosophie, auf die Ausbildung der wissenschaftlichen Gesinnung und des ihr gemäßen Lebens. Dort überwog in der Behandlung der Frage die Anordnung der Wissenschaften, hier die Richtschnur und Methodenlehre des akademischen Studiums.

Schelling sucht beides zu vereinigen. Es giebt für das akademische Fachstudium nur e i n e richtige Leitung: die philosophische Erkenntniß. Wie das Universum ein organisirtes und lebendiges Ganzes ist, so auch sein Abbild, die Wissenschaft. Die einzelnen Fächer und Wissenschaften sind nicht Theile einer Fabrik, worin jeder sein vorgeschriebenes Rädchen macht, unbekümmert um die anderen, sondern Glieder eines Organismus, deren jedes erfüllt und bewegt ist von dem Geiste des Ganzen. Jede einzelne Wissenschaft will als ein solches Glied erkannt sein, in der Stelle, die sie im Reiche der Wissenschaften einnimmt, in ihrer eigenthümlichen Aufgabe, in der besonderen Art ihrer Ausbildung. Ohne diese Einsicht wird sie als todtes unfreies Werk betrieben, gleich einem Geschäft in der Fabrik. Das akademische Studium soll frei sein, d. h. man soll das Werk der Wissenschaft als ein F r e i e r behandeln, nicht als Knecht; diese freie Behandlung ist nur möglich, wenn der Geist des Ganzen, der lebendige Zusammenhang aller Wissenschaften dem Studirenden einleuchtet: diese Einsicht

ist die Grundlage der akademischen Methodenlehre, „jede andere Anweisung ist todt, geistlos, einseitig und selbst beschränkt“ *).

Eine solche Grundlage vermochte Kant nicht zu geben, denn unter seiner Hand zersetzte sich das Ganze in seine Bestandtheile, das Rationale und Historische (Empirische), während es in der innigsten Durchdringung beider besteht, in der Vernunftwissenschaft, die sich des Historischen bemächtigt und dasselbe als Vernunfterscheinung begreift. Der Organismus der Wissenschaft besteht in einem Entwicklungssystem aus einem Guß, auf tiefster Grundlage **). Daher ist die erste Forderung einer akademischen Methodenlehre, daß ein solches System existirt. In ihm allein können die wissenschaftlichen Aufgaben normirt und erleuchtet werden, welche die Zukunft zu lösen hat: lauter Postulate für die akademische Jugend, das ächte Thema einer akademischen Methodenlehre, die darum aus jenem System ebenso nothwendig hervorgeht, als sie ohne dasselbe niemals zu geben ist.

Diese erste Forderung ist ebenso zeitgemäß als nothwendig, denn alles drängt in Kunst und Wissenschaft zur Einheit. Erfüllt werden kann die Forderung selbst nur durch Philosophie, durch eine solche, welche die Einheit der Wissenschaften begriffen hat, nicht mehr ein todtes Aggregat, eine große Fabrik vor sich sieht, sondern den lebendigen Baum der Erkenntniß, entsprossen aus einer Wurzel, verzweigt in die verschiedenen Wissenschaften, die aus einem Urprincip hervorgehen. Diese Aufgabe ist gelöst in dem Identitätssystem, worin das Urprincip erkannt ist als die absolute Vernunft, das ewige Subject-Object, das Urwissen, das sich im Universum offenbart, in der Entwicklung des

*) S. W. Abth. I. Bd. V. „Vorlesungen über die Methode des akad. Studium.“ Vorlesung I. S. 213.

**) Ebendas. S. 213 flgd. Vgl. Vorles. VII. S. 283.

Wissens, in dessen Allheit. „Das Absolute ist das urbildliche, vorbildliche, ewige Wissen; das Wissen in seiner Allheit ist dessen Abbild. Jeder Gedanke, der nicht in diesem Geiste der Einheit und Allheit gedacht ist, ist in sich selbst leer und verwerflich, fruchtloses und unorganisches Werk. „Alles Wissen ist Streben nach Gemeinschaft mit dem göttlichen Wesen, ist Theilnahme an demjenigen Wissen, dessen Bild das sichtbare Universum und dessen Geburtsstätte das Haupt der ewigen Macht ist*)." Nichts ist wirklich als das Wissen in seiner Ewigkeit und in seiner Entwicklung, das ist der Grundgedanke des ganzen Systems: diese Einheit des Idealen und Realen, diese vollkommene oder absolute Identität beider. Von diesem Gedanken lebt jede Wissenschaft, sie hat ihn zum Ziel und zur Voraussetzung, gleichviel ob mit oder ohne bewußte Einsicht; jede strebt in ihrem Gebiet nach vollster Uebereinstimmung des Gedankens mit dem Object, ein Ziel, das ohne die wirkliche Identität beider absolut unerreichbar wäre, ohne die bewußte oder unbewußte Voraussetzung derselben gar nicht erstrebt werden könnte. In der Welterkenntniß, „dem Bilde der göttlichen Natur", vollendet sich die Weltentwicklung, erfüllt sich der innerste Weltzweck, ergänzt und vervollständigt sich die Offenbarung Gottes im Universum. Darum ist das Wissen Selbstzweck und keineswegs bloß Mittel zum Handeln, wie eine ganz äußerliche und utilistische oder eine unvollkommene, noch in den Gegensätzen von Wissen und Handeln befangene Betrachtung sich einbildet. Die wahre Einsicht erkennt die Identität beider. Handeln und Wissen verhalten sich, wie Nothwendigkeit und Freiheit und „es giebt keine wahre Freiheit als durch absulute Nothwendigkeit"**).

---

*) Ebendas. Vorl. I. S. 216—218.

**) Ebendas. Vorl. I. S. 215 u. 216. S. 218—222.

Bei dieser Fassung der Aufgabe erklärt sich, wie Schelling dazu kam, die eigene Lehre zur Begründung einer akademischen Methodologie für berufener zu halten als die seiner unmittelbaren Vorgänger. Nach der Darstellung seines Systems der Philosophie machte er alsbald den Versuch, in einer Reihe öffentlicher Vorträge diese Aufgabe zu lösen.

II.

Wissenschaft und Universität.

1. Zustand und Aufgabe der Universitäten.

Bevor im Geiste der neuen Philosophie die Aufgaben und Themata des akademischen Studiums näher bestimmt werden, ist vor allem festzustellen, wie sich der Geist dieser Philosophie zu dem vorhandenen Zustand der Universitäten, zu der herkömmlichen akademischen Pflege der Wissenschaften verhält. In dem Erziehungsgange der Menschheit hat sich das Wissen fortgepflanzt von Geschlecht zu Geschlecht, aus der mündlichen Ueberlieferung wurde die schriftliche, und mit der fortschreitenden Vermehrung der Kenntnisse und Bücher gewann das Reich des Wissens einen Umfang und eine Ausdehnung, deren unausbleibliche Folge die Theilung und der Zerfall in die besonderen Wissenschaften sein mußte. Nur in der schönsten Blüthe der Menschheit war gleich der Sittlichkeit auch die Wissenschaft nicht das Eigenthum Einzelner, sondern der Geist des Ganzen, sie lebte damals im Licht und Aether des öffentlichen Daseins und einer allgemeinen Organisation. Mit dem Untergange der griechischen Welt ist dieses Leben zu Grabe gegangen, und in der Form einer todten, bloß historischen Ueberlieferung wurde die Cultur des Alterthums das Erbtheil einer späteren, der hellenischen Bildung entfremdeten Nachwelt. Als Erbe der alten Welt war die neue schon in ihrer Jugend alt und

erfahren, nicht ewig jung, wie die Griechen. Im Beginn der neuen Zeit handelte es sich um eine Erneuerung des Wissens, nicht in der Form der Production, sondern der Aneignung des überlieferten; diese Aneignung war zuerst eine innere, lebendige, congeniale, eine wirkliche Wiederbelebung des Alterthums, sie wurde später eine äußerliche, die den Charakter des bloß historischen Wissens annahm: die erste Form ist die Renaissance, die zweite die todte Gelehrsamkeit. Dort war die Aufgabe das Verstehen, Bewundern, Erklären der vergangenen Herrlichkeit, das Studium der Wissenschaften und Künste wurde zu einer Art Religion, das gründlichste Genie ergoß sich in diese Kenntniß; hier wurde das historische Wissen an die Stelle des Wissens gesetzt, der Zugang zum Urbilde dadurch verschlossen und jeder Idee um so höheres Ansehen gegeben, je mehr sie bloß historisch, je älter ihre Vergangenheit, je größer die Zahl der Köpfe war, die sie im Laufe der Zeit passirt hatte*).

In diesem Geist des historischen Wissens sind unsere Akademien entstanden. Ihre wissenschaftliche Organisation ist durchaus bedingt durch den Charakter und die Richtung einer bloß historischen Gelehrsamkeit, die das Wissen von seinem Urbilde trennt. Mit dieser breiten Gelehrsamkeit, die zu dem vergangenen Wissen das vergangene fügte, wuchs die Masse des Lernstoffs, es folgte die Verzweigung des Wissens, die Zerfaserung bis ins Kleinste, die Zerstückelung des Ganzen, die Isolirung der Theile. Daher der Widerstreit zwischen dem vorhandenen Zustand der Universitäten und dem Geist der neuen Philosophie. Jetzt entsteht die Frage, die den Schwerpunkt der Aufgabe enthält: wie kann aus dieser durchgängigen Trennung im Ein-

---

*) Vorlesg. II. S. 223—27.

zelnen wieder die Einheit des Ganzen entspringen?*).

Das Wissen und seine Ausbildung ist der alleinige und absolute Zweck der Universitäten, entweder haben sie gar keinen oder diesen. Nur die Wissenschaft soll gelten, kein anderer Unterschied als der des Talents und der Bildung, keine andere Verfassung als die Herrschaft der Besten, die Aristokratie in edelstem Sinn. In demselben Maß, als das Wissen lebendiger Natur ist, hat es den Trieb, den allgemeinen und öffentlichen Geist zu durchdringen. Wollen die Universitäten Pflanzschulen des Wissens sein, so müssen sie auch allgemeine Bildungsanstalten werden. Daß sie noch nicht einmal angefangen haben, das letztere zu sein, ist eine Folge der Rohheit des Wissens**).

Der vorhandene Zustand der Universitäten als Traditionsanstalten einer todten Gelehrsamkeit, ist veraltet und abgelebt. Es muß in einem neuen Geist gelehrt und gelernt werden: die erste Forderung richtet sich an die akademischen Lehrer, welche die permanente Körperschaft der Universität ausmachen, die zweite an die Studirenden. Nach beiden Seiten hatte namentlich Fichte in eminentem Sinne gewirkt, ihn hat Schelling in diesem Theile seiner Vorlesungen nicht bloß zum Vorgänger, sondern auch zum Vorbilde gehabt.

2. Der akademische Lehrer.

Was heißt akademisch lehren? Die Frage geht auf die Materie und Form des Vortrags. Das besondere Fach soll im Geiste des Ganzen gelehrt, d. h. nicht etwa als Nebensache oder bloßes Mittel behandelt werden, sondern die wissenschaftliche Ausbildung

---

*) II. S. 227 flgd. **) II. S. 235—38.

dieses Fachs soll der alleinige Zweck sein, aber eben diese Ausbildung ist unmöglich ohne Einsicht in den lebendigen Zusammenhang des einen Fachs mit den anderen. Man vergegenwärtige sich nur den Zustand der objectiven Wissenschaften, wie formlos sie sind, wie stumpf und ohne alle Erhebung über das Besondere, ohne Ausdruck auch nur der logischen Gesetze und Ordnung des Denkens, ohne eine Ahndung von Kunst, gerichtet bloß auf die äußere Vollständigkeit des Materials, ohne jede Kraft der Gestaltung. Der Beruf des Lehrers erfordert höhere als Handwerkertalente, die sich bloß mit der Scholle beschäftigen. „Das Abpflöcken der Felder der Wissenschaften", sagt Lichtenberg, „mag seinen großen Nutzen haben bei der Vertheilung unter die Pächter, aber den Philosophen, der immer den Zusammenhang des Ganzen vor Augen hat, warnt seine nach Einheit strebende Vernunft bei jedem Schritte, auf keine Pflöcke zu achten, die oft Bequemlichkeit und oft Eingeschränktheit eingeschlagen haben*)."

Auch der überlieferte Stoff soll mit Geist gelehrt werden. Dieß geschieht nie durch ein bloßes historisches Referat, das, eine Folge des eigenen Unvermögens, stets geistlos ist und darum geisttödtend; der Vortrag sei lebendig, nacherfindend, reproductiv, die Lehrart genetisch, so daß im Geiste des Zuhörers das überlieferte Object von neuem entsteht. Mit dem bloßen Ueberliefern ist das Wenigste geleistet, ja es ist in manchen Wissenschaften und in vielen Fällen nicht einmal im gewöhnlichen Sinn richtig, sondern durchaus falsch. „Wo ist denn diejenige historische Darstellung der Philosophie der alten Zeit oder nur eines einzelnen Philosophen der alten und selbst der neuen Welt, die man als eine gelungene, wahre, ihren Gegenstand erreichende Darstellung mit Sicherheit bezeichnen könnte**)?"

*) II. S. 230—32. **) II. S. 233.

Um hervorbringend d. h. genetisch zu lehren, ist nicht genug, daß man eigenen Productionstrieb hat, sondern die nothwendige Voraussetzung ist vollendetes Lernen. Dem wahren Productionstrieb kostet das Lernen am wenigsten Verleugnung, und wer diese nicht übt, hat nicht den wahren*). Ein herrliches Wort, und nicht genug zu beherzigen! Das productive Lernen ist Selbstbelehrung, die Wurzel alles Lehrens. Das vielbekannte Wort: „docendo discimus" wird nicht bloß ergänzt, sondern begründet durch das verschwiegene: „discendo docemus".

Kurzgesagt: nur der hat den Beruf zum akademischen Lehrer, der seine Wissenschaft persönlich besitzt, und wer sie nicht so besitzt, ist unwürdig für jenen Beruf**). Die Universitäten sollen so eingerichtet sein, daß sie solche Lehrer bilden, und da sie Werkzeuge des Staates sind, so muß vorausgesetzt werden, daß der Staat in seinen Akademien solche wissenschaftliche Anstalten sehen will, gemacht nicht für den gewöhnlichen Nutzen, sondern zur freien wissenschaftlichen Bewegung, um Ideen zu produciren und zu verbreiten***).

Die Forderung an den akademischen Lehrer geht zugleich an den Studirenden. Was jener zu leisten hat, soll dieser beanspruchen. Der Eintritt in das akademische Leben ist die erste Befreiung vom blinden Glauben, der Anfang des Selbsturtheilens. Daher darf von dem Studirenden der Lehrer für sich kein anderes Ansehen, keine andere Achtung erwarten, als die er ihm abgewinnt durch die Macht seines Urtheils, durch das wirkliche Uebergewicht seines Geistes. „Was mich noch mehr bestimmen muß, in dieser Sache ohne Rückhalt zu reden, ist folgende Betrachtung. Von den Ansprüchen, welche die Studirenden selbst

*) II. S. 234 flgd. **) II. S. 233.
***) II. S. 229 flgd.

an eine Akademie und die Lehrer derselben machen, hängt zum Theil die Erfüllung derselben ab, und der einmal unter ihnen geweckte wissenschaftliche Geist wirkt vortheilhaft auf das Ganze zurück, indem er den Untüchtigen durch die höheren Forderungen, die an ihn gemacht werden, zurückschreckt, den, welcher sie zu erfüllen fähig ist, zur Ergreifung dieses Wirkungskreises bestimmt*)."

3. Der Studirende und der Brodgelehrte.

Auch das Studiren fordert als Bedingung, ohne die es nicht eintreten kann, eine bestimmte Vorbildung, die alles umfassen soll, was zum Mechanischen in den Wissenschaften gehört, sei es als Grundlage oder Hülfsmittel. Eine solche Grundlage ist die niedere Mathematik, ein solches Hülfsmittel die Kenntniß der Sprachen, insbesondere der alten, deren pädagogischen Werth die moderne Erziehungskunst aus elenden Gründen utilistischer Art bestreitet, mit einer einfältigen Geringschätzung des Gedächtnisses, als ob jene Kenntnisse bloße Gedächtnißsache, als ob die Gedächtnißstärke nicht ein nothwendiger Factor aller intellectuellen Geistesenergie wäre! Der Werth des Sprachunterrichts besteht in der grammatischen Bildung und in der Kunst der Auslegung. Grammatisch betrachtet, ist die Sprache eine fortgehende, angewandte Logik und bildet das formale Denken; in ihren Schriftwerken, als Gegenstand der Auslegung, dient sie zur Entwicklung des intellectuellen Sinnes, denn es soll aus einer für uns erstorbenen Rede der lebendige Geist erkannt werden. In der Erklärung eines alten Schriftstellers findet ein ähnliches Verhältniß statt, als in der Erforschung der Natur. Schelling hätte hier auf Bacon hinweisen können, der aus keinem anderen Grunde

*) II. S. 228.

die Naturforschung „interpretatio naturae“ nannte. Im Geiste der eigenen Lehre hat unser Philosoph diese Vergleichung tiefer begründet und ausgeführt: „die Natur ist für uns ein uralter Autor, der in Hieroglyphen geschrieben hat, dessen Blätter colossal sind, wie der Künstler bei Goethe sagt. Eben derjenige, der die Natur bloß auf dem empirischen Wege erforschen will, bedarf gleichsam am meisten Sprach=Kenntniß von ihr, um die für ihn ausgestorbene Rede zu verstehen. Im höheren Sinn der Philologie ist dasselbe wahr. Die Erde ist ein Buch, das aus Bruchstücken und Rhapsodien sehr verschiedener Zeiten zusammengesetzt ist. Jedes Mineral ist ein wahres philologisches Problem. In der Geologie wird der Wolf noch erwartet, der die Erde ebenso, wie den Homer zerlegt und ihre Zusammensetzung zeigt *).“

Der Schulunterricht in den alten Sprachen ist Sache des Sprachgelehrten oder Sprachmeisters, nicht eigentlich des Philologen, der mit dem Künstler und Philosophen auf den höchsten Stufen steht und beide in sich vereinigt. „Seine Sache ist die historische Construction der Werke der Kunst und Wissenschaft, deren Geschichte er in lebendiger Anschauung zu begreifen und darzustellen hat.“ Der Philolog ist der akademische Lehrer; der Sprachunterricht verhält sich zur Philologie, wie das Mittel zum Zweck, wie die Schule zur Universität **).

Das schulmäßige Lernen ist die Voraussetzung des akademischen. Dieses letztere heißt studiren und besteht in der „wahren Intussusception“, der Verwandlung des Erlernten in geistigen und productiven Besitz. Das göttliche Vermögen der Production macht den Menschen, ohne dasselbe ist er nur eine leidlich klug

---

*) Vorlesg. III. S. 244—47. **) III. S. 246.

eingerichtete Maschine. Wissenschaftliche Production ist der Zweck alles Studirens, jeder andere Zweck, der mit den gemeinen Lebensinteressen zusammenfällt, macht aus dem Studium das Brodstudium, aus dem Studirenden den Brodgelehrten. An sich giebt es keine Brodwissenschaft, jede kann es werden und wird es durch die Absicht, in der sie studirt wird. Ohne jede Anschauung von dem Leben der Wissenschaft, die er betreibt, ist der Brodgelehrte vollkommen unproductiv, ohne das Vermögen der Anwendung, ohne die Kraft des Fortschreitens, ohne das Organ, die Fortschritte zu würdigen, die ohne ihn gemacht werden; die neuen Entdeckungen sind ihm gleichgültig oder er nimmt sie feindselig als einen persönlichen Angriff auf ihn selbst und seine Habe. Es giebt zwei Dinge, die dem Geist des akademischen Lebens vollkommen widerstreiten: das Brodstudium und der privilegirte Müssiggang *).

III.

Die reinen Vernunftwissenschaften.

1. Mathematik und Philosophie.

Object des Studiums ist die Wissenschaft. Wie es nur eine Vernunft giebt, die sich in den Erscheinungen darstellt, so giebt es nur eine Wissenschaft, die sich in den einzelnen Wissenschaften entwickelt und organisirt. Demnach unterscheidet sich das Gesammtgebiet des akademischen Studiums in die allgemeine Wissenschaft, die das Besondere in sich enthält, und in die besonderen, die aus jener hervorgehen. Wird das Allgemeine dem Besonderen entgegengesetzt, so wird aus jenem das Abstracte, die leere Möglichkeit, aus diesem der empirische Stoff, der Inbegriff der sinn-

*) III. S. 239—243. II. S. 236. Vgl. meine Rede über das akademische Studium (Heidelb. 1868) S. 8—15. S. 17 flgd.

lichen Verschiedenheiten, und der garstige breite Graben, wie Lessing sagt, ist da, vor dem der große Haufen der Philosophen stehen geblieben. Die Einheit des Allgemeinen und Besonderen, des Möglichen und Wirklichen ist die Identität, das durchgängige Object alles Erkennens*).

Die Erkenntniß des Allgemeinen ist die reine Vernunftwissenschaft, deren Object das Urwissen selbst ist, als solches und in seinem universellen Abbilde oder Reflexe. Dieses Abbild des Absoluten (Ewigen) ist die Identität in allem erscheinenden Sein und aller Thätigkeit, Raum und Zeit: in diesen beiden Anschauungsarten ist die Mathematik gegründet, Geometrie und Analysis; die unmittelbare Erkenntniß des Urwissens ist Philosophie. Daher besteht die reine Vernunftwissenschaft in Mathematik und Philosophie: diese ist unmittelbare oder intellectuelle, jene abbildliche oder reflectirte Vernunftanschauung; Darstellung in der Vernunftanschauung ist Construction, die Construction in der intellectuellen ist philosophisch, die in der Raum- und Zeitanschauung ist mathematisch, das Product der ersten sind die Ideen, das der zweiten die Größen. Das mathematische Object entsteht durch die Construction, daher besteht in dieser das Wesen des Construirten. Wie Raum und Zeit Abbilder (Universalbilder) des Absoluten sind, so sind die mathematischen Formen Sinnbilder der Ideen, Symbole, zu deren Enträthselung nur die Philosophie den Schlüssel enthält**).

Die Philosophie ist die Grundlage aller wissenschaftlichen Bildung und gilt in dieser umfassenden Bedeutung als Object

*) Vorlesg. über die Methode des akad. Stud. IV. S. 248—50.

**) IV. S. 250—55. Vgl. Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie (Neue Zeitschr. für specul. Physik II. 1). S. W. I. Bd. IV. S. 346. 363 flgd. S. 369 Anmerkg.

des akademischen Studiums. Nun giebt es Einwürfe, die das Studium der Philosophie überhaupt angreifen, es giebt solche, die sie innerhalb der Wissenschaft einschränken und ihr gewisse Gegenstände entziehen wollen, ob mit Recht oder Unrecht, kann nur aus dem Begriff und der Aufgabe der Philosophie selbst ausgemacht werden. Darum wird erst von den Bedenken gegen das philosophische Studium, dann von diesem selbst, zuletzt von den Einschränkungen der Philosophie die Rede sein müssen*).

2. Die Einwendungen gegen das Studium der Philosophie.

Die Philosophie soll die Religion, den Staat und das Studium der Wissenschaften selbst gefährden. Wie grundlos die erste dieser Anklagen ist, wird aus einem der folgenden Vorträge erhellen, der die Aufgabe hat, das Verhältniß der Philosophie zur Religion festzustellen. Was die politischen Bedenken angeht, so treffen diese so wenig die wahre Philosophie, daß sie vielmehr von ihren Gegnern gelten, die bei der Menge das große Wort führen und unter dem Namen der Aufklärung den der Philosophie usurpirt haben. Nichts kann dem Staate verderblicher sein als eine Ochlokratie; aus der geistigen folgt die bürgerliche, und was ist die geistige Ochlokratie anders als jene Herrschaft des gemeinen ideenlosen Verstandes, welche die Aufklärung begründet hat, die von Frankreich ausging? Nichts ist für die Grundlagen des Staates untergrabender als die Nützlichkeitslehre, welche die Aufklärung aller Orten predigt; der menschliche Nutzen ist wandelbar, und wenn nach diesem Maßstab das Gemeinwohl bestimmt wird, so steht es schlimm um die Sicherheit des Staats. Ist doch der

*) Vorl. über die Methode des akad. Stud. IV. S. 256.

Cultus des Nutzens und der Dienstbarkeit der Dinge der Welt so zu Kopfe gestiegen, daß es schon Herrscher giebt, die sich schämen Könige zu sein und nur noch die ersten Bürger sein wollen*). Man sieht, daß keine geringeren Männer als Voltaire und Friedrich der Große die Zielscheiben sind, die Schelling bei diesen Ausfällen gegen die Aufklärung des Zeitalters im Sinn hat. Es sind nur wenige Jahre vergangen, daß er dem Geiste der französischen Revolution sich innigst verwandt fühlte, auch hat der Ursprung seiner Philosophie diese Verwandtschaft keineswegs verleugnet; jetzt weicht der Enthusiasmus für die Revolution dem Widerwillen gegen die Aufklärung, vielmehr mischen sich in seiner Denkart diese beiden einander scheinbar entgegengesetzten Züge, und es giebt unter Schellings Schriften kaum eine andere, in der sie so augenscheinlich verwebt sind, als in den Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums.

Daß die Philosophie die Wissenschaften bedrohe, indem sie der Jugend die sogenannten positiven Studien verleide, ist ein so nichtiger Vorwurf, daß Schelling die Gegner von dieser Seite mit Ironie behandelt, denn das Interesse am Wissen, welches eins ist mit dem Sinn für Philosophie, kommt allen Wissenschaften zu Gute und weckt den Erkenntnißtrieb in jeder Richtung. Wäre die Philosophie in der That eine so schädliche Sache, wie sie die warnenden Gegner schildern, so müßte man sie gründlich kennen lernen, um sich von einem solchen Uebel gründlich zu bewahren. Unter den bedenklichen Eigenschaften der Philosophie wird besonders auf ihre geringe Stabilität hingewiesen, sie habe in der jüngsten Zeit so schnell ihre Systeme gewechselt, daß der Anfang vom Ende schon zu sehen sei, daß sie nur noch für ein

---

*) V. S. 257—261.

Spiel der Mode gelten könne, unwerth jeder ernsten Beschäftigung. Das nahe Ende möge man abwarten, wie der Bauer am Fluß steht und wartet, bis er vorüber ist, um trockenen Weges zu wandeln; und was den schnellen Wechsel der Mode betrifft, so mögen die Gegner, die ja am wenigsten altmodisch sein wollen, sich beeilen, die neuste mitzumachen, bevor es zu spät ist. In Wahrheit ist diese oberflächlichste aller Ansichten ein Zeichen völliger Unkenntniß. Es giebt einen philosophischen Kunsttrieb, wie es einen poetischen giebt; je entzündeter dieser Trieb, je geschärfter der Sinn des Philosophirens, um so schneller der Fortgang. So muß es sein und so verhält es sich in der Gegenwart. Dieser Fortgang will von innen heraus erkannt und beurtheilt sein. Man muß die Philosophie studiren, um sie zu kennen, um das Wesen vom Schein, das Aechte vom Unächten zu unterscheiden; entweder sind jene Veränderungen nur scheinbar und haben nichts mit dem Wesen der Philosophie zu thun, oder sie sind, wie es gegenwärtig der Fall ist, wirkliche Umgestaltungen, die aus dem Wesen der Philosophie hervorgehen und mit schnelleren Schritten als je das letzte Ziel suchen*).

3. Das Studium der Philosophie.

Es ist daher zum Studium der Philosophie nothwendig, daß man die unächten Formen, aus denen keinerlei philosophische Bildung fließt, absondert von den ächten und innerhalb der letzteren die beschränkte Speculation unterscheidet von der universellen.

Jede Philosophie ist unächt, die eine bloße Fiction, ein abstractes, unwirkliches Ding zum Gegenstand ihrer Untersuchungen macht, wie die gewöhnliche, von der Physik abgesonderte Psycho-

*) V. S. 262—65.

logie, welche die Seele für eine dem Leibe entgegengesetzte Substanz hält, von der sie dann dieses und jenes zu erzählen weiß. Jede Philosophie ist unächt, die gewisse Thatsachen, statt sie entstehen zu lassen, voraussetzt, erzählt und Behauptungen darauf gründet, es ist gleichgültig, ob diese Voraussetzungen „Ansichten des gemeinen Verstandes" oder „Thatsachen des Bewußtseins" heißen, ob sie dogmatisch oder skeptisch in Anspruch genommen werden: die gewöhnliche Erfahrungsphilosophie und der darauf gegründete Skepticismus, die Lehre des gemeinen Verstandes, den die Unphilosophie den gesunden nennt, und die darauf gegründete Logik sind gleich unfähig, philosophisch zu bilden. Auch die gewöhnliche Logik ist eine ganz empirische Doctrin, welche die Gesetze des gemeinen Verstandes zu absoluten erhebt und in dem Satze des Widerspruchs, ihrem obersten Denkgesetz, die Einheit Entgegengesetzter, das Princip der Speculation, verneint. Es giebt eine ächte, aber beschränkte Speculation, die in den Anfängen der neuen Zeit entstand und unter der Herrschaft eines getheilten, in Gegensätzen befangenen Weltalters dualistisch ausfallen mußte. Ihr durchgängiger Grundzug besteht in der Entgegensetzung des Subjectiven und Objectiven, sie hat ihren Ursprung in Descartes gehabt, ihre Vollendung in Fichte erreicht, selbst Leibniz konnte sich diesen Dualismus aneignen, die einzige Ausnahme machte Spinoza*).

Die ächte und zeitgemäße philosophische Bildung kann daher nur von einer Philosophie ausgehen, die Spinozas Vorbild beherzigt und den Dualismus für immer überwunden hat, deren Aufgabe es ist, Alles als Eines darzustellen und die Antinomie zwischen Speculation und Reflexion endgültig zu lösen.

---

*) VI. S. 268—75.

Die Lösung dieser Aufgabe geschieht durch ein productives Denken, dessen dialektische Kunst nicht eigentlich gelernt, wohl aber durch Unterricht geübt werden kann, denn der Sinn für Philosophie läßt sich nicht schaffen, nur lenken, so daß seine Erdrückung und falsche Leitung verhindert wird*).

4. Die falschen Einschränkungen.

Ist nun die Philosophie dahin gekommen, alle in ihr selbst enthaltenen Gegensätze aufzulösen, so können es nicht mehr innere, sondern nur noch äußere Gegensätze sein, auf die sie stößt. Ist sie als Alleinheitslehre gegenwärtig berufen, alle wirklichen Gegensätze in sich aufzuheben, so können die äußeren, welche es auch sind, nicht auf dem Grunde der Wissenschaft, der Speculation und überhaupt einer ernsten Geistesrichtung beruhen, sondern fallen sämmtlich in das Gebiet der Unwissenschaftlichkeit, des Empirismus und eines oberflächlichen Dilettantenthums**).

Es sind hauptsächlich drei Objecte, die auf solche Art der Philosophie oder dem absoluten Erkennen entgegengesetzt werden und als jenseits aller theoretischen Einsicht gelten: die Sittlichkeit, die Religion und die Kunst. In Rücksicht des ersten Punkts wiederholt sich der alte Gegensatz der praktischen und theoretischen Philosophie, der Moral und Wissenschaft, einer Aufklärung entsprossen, die nicht faßt, daß es ein Reich der Sittlichkeit, einen sittlichen Organismus giebt, der eine zweite Natur ausmacht, ein Object der Erkenntniß und philosophischen Construction, gleich der ersten. Die Zeit ist gekommen, die Moral in eine speculative Wissenschaft zu verwandeln. Dagegen ist die Entgegensetzung zwischen Religion und Philosophie in ein neues Stadium getreten;

*) VI. S. 266—68.

**) VI. S. 275 (Schluß). VII. S. 279 flgd.

es ist nicht mehr der alte Streit zwischen Glaube und Vernunft und nicht mehr die alte Versöhnung, sondern die Religion ist als Anschauung des Unendlichen, als unmittelbare Einheit mit Gott, als selbständiges Leben erkannt, unabhängig von aller Moral und aller Philosophie. Diese neue und tiefe Einsicht ist aufs höchste zu preisen. Offenbar hat Schelling an dieser Stelle Schleiermacher vor Augen. Aber so wenig Religion durch Philosophie gemacht wird, so wenig macht sie die letztere; es muß daher auch eine Unabhängigkeit der Philosophie von der Religion geben, einen Standpunkt, unter dem das religiöse Leben in seiner unmittelbaren Identität mit dem Göttlichen erkannt und philosophisch durchdrungen wird. Diese Möglichkeit verneinen, heißt die Religion erkenntnißlos machen und damit das religiöse Leben in einen religiösen Dilettantismus verwandeln. Nur dieser wehrt sich gegen die Philosophie der Religion, wie der ästhetische Dilettantismus gegen die Philosophie der Kunst. Die letztere hat Schelling bereits begründet und hier nur in der Kürze wiederholt, was wir aus dem System des transscendentalen Idealismus bereits wissen*).

IV.

Die Philosophie und die Facultäten.

1. Der Unterschied der Facultäten.

Die Philosophie ist Identitätssystem und verhält sich als solches zu den verschiedenen Wissenschaften wie das Allgemeine zum Besonderen, wie die absolute Indifferenz zu der Reihe der Potenzen (quantitativen Differenzen), wie das Absolute zu seiner Weltoffenbarung in Natur und Geist (Geschichte). Daher ist die

---

*) VII. S. 276—80.

Philosophie keine besondere Wissenschaft, sondern die in allen gegenwärtige. Die Gegenstände der objectiven Wissenschaften, in welche die Philosophie sich unterscheidet, und in denen der Organismus des Wissens sich darstellt, sind Gott, Natur, Geschichte, daher die objectiven Wissenschaften selbst Theologie, Geschichtswissenschaft, Naturwissenschaft. In ihrer Beziehung auf den Staat heißen diese Wissenschaften positiv, als Mächte im Staat oder als Zweige der wissenschaftlichen Staatsanstalt (Universität) heißen sie Facultäten. Die Offenbarung Gottes vollendet sich in der Religion, deren absolute Form das Christenthum ist, die Entwicklung der Natur vollendet sich im individuellen (menschlichen) Organismus, die der Geschichte im sittlichen Organismus d. h. im Staat, als der öffentlichen Rechtswelt. Daher bilden die theologische Erkenntniß in Absicht auf die Religion, die historische in Absicht auf den Staat, die naturwissenschaftliche in Absicht auf den menschlichen Körper und dessen Pflege die öffentlichen Pflichten der Wissenschaft, deren Ausübung der Staat fordert und die theologische, juristische, medicinische Facultät leisten. Diese Reihenfolge ist keine äußere, wie Kant sie nahm, sondern folgt aus der Offenbarung des Absoluten in Religion, Staat, Natur*).

Unter dem Gesichtspunkt Schellings hat die Universität als rein wissenschaftliche Anstalt nur zwei Möglichkeiten: entweder giebt es nur Philosophie und gar keine Facultäten, oder es giebt Facultäten, aber keine philosophische. „Es ist die Philosophie selbst, welche in den drei positiven Wissenschaften objectiv wird.“ Da nun Schelling die Universität als wissenschaftliche Staatsanstalt nimmt, so gilt von jenen beiden Möglichkeiten

*) VII. S. 280—85.

für seine Betrachtung die zweite. So wenig die Philosophie eine besondere oder positive Wissenschaft ist, so wenig bildet sie eine Facultät oder Zunft, die sich zum Wesen der Philosophie stets verhält, wie die Carricatur zum Ideal. Es giebt nur ein Object, das der Philosophie gegenüber als ein besonderes, ihr eigenthümliches gelten darf: die Kunst. Wie die Schönheit das Gegenbild der Wahrheit, so ist die Kunst das Gegenbild der Philosophie. Aber die Kunst ist so wenig als die Philosophie eine privilegirte Staatsmacht, es giebt für sie keine Facultät, sondern nur eine freie Vereinigung*).

2. Der philosophische Kunstunterricht.

Wie soll nun die Kunst akademisch studirt, wie soll sie innerhalb der Universität gelehrt werden? Diese schon begründete Frage hat Schelling im letzten seiner Vorträge untersucht. Da sich der Kunstunterricht in technischer oder praktischer Absicht von dem Gebiete der Universität ausschließt, so bleibt nur die theoretische Kunstlehre übrig, und da die Wissenschaft der bildenden Kunst eines Reichthums empirischer Anschauungen bedarf, welchen die Mittel einer Universität nur in den seltensten Fällen bieten, so muß sich das akademische Studium in der Hauptsache auf die Erkenntniß der Werke der Dichtkunst beschränken, und zwar der großen, die in ihrer Art einzig und unübertrefflich sind. Akademisch aber werden diese Werke nur dann studirt, wenn man sie aus ihren inneren, schöpferischen Bedingungen geistig wiedererzeugt oder, wie Schelling zu sagen pflegt, construirt. Hier ist die Aufgabe eine doppelte, denn es gilt, Objecte zu durchdringen, welche die höchsten Producte ihrer Zeitalter und zugleich Offen-

---

*) VII. S. 284.

barungen ewiger Ideen sind; daher fordern sie eine historische und ideale Reproduction, jene giebt der Philologe, diese der Philosoph. Bei einer solchen Fassung der Aufgabe mußte Schelling besonders auf die tiefsinnigen Werke der religiösen Poesie hinweisen, nach denen Plato sich sehnte, als er in großer Vorahnung einer späteren Welt die Unverträglichkeit der mythologischen Dichtung mit seiner Erkenntniß der ewigen Ideen empfand.

Indessen umfaßt die philosophische Kunstlehre das ganze Gebiet der ästhetischen Kunst, soweit dasselbe aufgeht in die ideale Construction. Da unter dem Standpunkt Schellings die Welt der Schönheit (Kunst) als die Wiederherstellung der urbildlichen erscheint und als solche sich nothwendig unterscheidet in die Formen der bildenden und poetischen Kunst, deren jede sich geschichtlich entwickelt, so begreift die Aufgabe des philosophischen Unterrichts die Construction sowohl der Kunstformen als der Kunstgeschichte in ihrer ganzen Ausdehnung in sich *).

*) XIV. S. 344—52. Zu vgl. oben Cap. XXXI. S. 734—56. S. 760 flgd.

Vierunddreißigstes Capitel.

B. Facultäten und positive Wissenschaften.

I.

Religion und Theologie.

1. Die historische Construction des Christenthums.

Die beiden Vorträge, welche Gegenstand und Aufgabe der Theologie betreffen, sind durch die Neuheit, das Gewicht und die Fortwirkung ihrer Ideen der bedeutendste Abschnitt unserer akademischen Methodenlehre, denn sie enthalten die Grundzüge der modernen Religionsphilosophie. Der Schwerpunkt liegt darin, daß hier zum erstenmal der historische Charakter der Religion philosophisch durchdrungen und das Verhältniß der göttlichen Offenbarung zur Geschichte aus der Tiefe der Gotteserkenntniß erleuchtet wird, in einer Weise, die mit Lessing übereinkommt, aber das Fundament ihrer Anschauung ungleich tiefer und systematischer gelegt hat. Der Begriff der Geschichte, wie ihn das System des transscendentalen Idealismus bestimmt, und die Idee des Absoluten, wie das Identitätssystem dieselbe festgestellt hat, bilden die Grundanschauung, aus der Schelling die theologische Frage seiner akademischen Methodenlehre faßt und entscheidet.

Das Object der Theologie ist die Religion, näher die christ-

liche und deren gegenwärtiger Entwicklungszustand. Schon dadurch ist der historische Charakter der Theologie bestimmt, sie hat es mit einem geschichtlich gegebenen und zunächst nur geschichtlich erkennbaren Objecte zu thun. Wenn aber der christlichen Religion nicht eine ewige Wahrheit und Nothwendigkeit inwohnte, so könnte weder von einer absoluten Geltung noch von einer wissenschaftlichen Erkenntniß derselben die Rede sein; sie will zugleich in ihrer historischen Realität und in ihrer ewigen Nothwendigkeit begriffen werden. Daher bildet „die historische Construction des Christenthums" das positive Thema der Theologie. Diese Construction ist zu geben und durch sie die Richtschnur für „das Studium der Theologie"*).

Der historische Charakter der christlichen Religion dringt tiefer und betrifft nicht bloß deren Ursprung und Entwicklung bis zur Gegenwart, sondern den Glaubensinhalt selbst. Für den christlichen Glauben offenbart sich das Göttliche nicht als Natur, sondern als sittliches Weltreich, als Geschichte. Diese letztere erscheint hier als beherrscht nicht vom Schicksal, auch nicht vom Naturgesetz, sondern von der Vorsehung, von dem göttlichen Zweck der Welterlösung, und bildet demgemäß ein Thema von ewigem Inhalt. Zum erstenmal erleuchtet sich im religiösen Gesichtskreis die Weltgeschichte. Darin besteht „die große historische Richtung des Christenthums". Jetzt erst giebt es eine religiöse Erkenntniß der Geschichte, darum auch eine wissenschaftliche Erkenntniß der Religion**).

Hieraus erhellt der durchgreifende Gegensatz zwischen Alterthum und Christenthum. Die griechische Religion verhält sich zur christlichen, wie die Natur zum Geist; dort erscheint das

---

*) VIII. S. 286 flgd. **) VIII. S. 290 flgd. S. 292.

Göttliche in Naturformen verhüllt, hier hat es die Hülle durchbrochen und abgelegt und offenbart sich in seinem wahren Wesen. Die Natur ist die offene, unmittelbar einleuchtende Erscheinung, das Göttliche in seiner exoterischen Gestalt: in dieser Rücksicht ist der religiöse Charakter des Heidenthums *exoterisch*, der des Christenthums *esoterisch*. Was dagegen das verborgene Wesen der Gottheit, das eigentliche Mysterium der Welt betrifft, so ist das Heidenthum das verschlossene und verhüllte, das Christenthum das geoffenbarte und lautgewordene Mysterium: dort geschieht die Offenbarung im Aeußeren der Natur, hier im Innersten des Menschen, daher ist sie dort *symbolisch*, hier *mystisch*, dort ist die Natur in Rücksicht auf das Göttliche *bildlich*, hier *allegorisch* d. h. etwas anderes bedeutend, als sie selbst ist. In der Naturreligion ist der Geist das verschlossene Mysterium, im Christenthum ist es die Natur, denn in Absicht auf die Welterlösung erscheint die Natur zunächst als ein undurchdringliches Geheimniß. Dieses Geheimniß zu durchdringen, ist die Aufgabe der höchsten Religionserkenntniß. Die Natur ist in dem Processe der Welt und Welterlösung begriffen und daher in dieser ihrer religiösen Nothwendigkeit zu begreifen. Was wäre auch die Welterlösung ohne Erlösungsbedürfniß in der Welt, ohne Unfreiheit, ohne die Fessel der Nothwendigkeit, die das Naturgesetz schmiedet? Was wäre die Versöhnung mit Gott ohne die Trennung von ihm, die kraft der Natur gesetzt wird? Was wäre die *Menschwerdung Gottes* ohne die *Menschwerdung der Natur*? In jener offenbart sich das Geheimniß der Gottheit, in dieser das der Natur. „Die höchste Religiosität, die sich in dem christlichen Mysticismus ausdrückte, hielt das Geheimniß der Natur und das der Menschwerdung für eines und dasselbe.“

Diese Identität zu erkennen, ist die Aufgabe der wahren Gnosis, die eins ist mit der Philosophie *).

Wir sind an dem Punkt, in welchem der historische Charakter der christlichen Religion sich vollendet und damit die historische Construction des Christenthums. Dieser historische Charakter fordert nicht bloß die Menschwerdung Gottes, die als eine göttliche und ewige That durch die Menschwerdung der Natur hindurchgeht und sich in dem sittlichen Universum der Geschichte rein und ohne Hülle offenbart, sondern den menschgewordenen Gott in realer Erscheinung, in einer wirklichen historischen Person, die in die Weltgeschichte eintritt, vollendend und abschließend die alte Religion, begründend und eröffnend die neue, das Weltreich des Geistes. Ohne eine solche Erscheinung kann die christliche Religion selbst nicht historisch werden. „Die erste Idee des Christenthums ist daher nothwendig der menschgewordene Gott: Christus als Gipfel und Ende der alten Götterwelt**).“

Es ist einzusehen, daß diese Vollendung zugleich einen Abbruch enthält, der die gewöhnliche Stetigkeit des Fortgangs ausschließt. Die Naturreligion vergöttert die Natur und auf ihrem Gipfel den Menschen, sie endet mit der Gottwerdung des Menschen. Das ist nicht der Weg der Menschwerdung Gottes; in dieser Richtung läßt sich nicht geraden Weges fortschreiten, auch ist das letzte Ziel hier erreicht; das Endliche ist in seiner Geltung nicht mehr zu steigern, sondern zu überwinden, es soll nicht vergöttert, sondern geopfert werden, freiwillig geopfert, in absoluter, persönlicher Hingebung, nicht in der Phantasie, sondern in eigenster, wirklicher That. Incarnation ist nicht Apotheose.

---

*) VIII. S. 289 flgd. **) VIII. S. 292.

Die Menschwerdung im Sinne des Christenthums geschieht nicht auf den Höhen der Menschheit, sondern von unten herauf, es ist der Gott, der durch die Leiden der Welt auf dem Wege des Kreuzes in seine Herrlichkeit eingeht. „Er zieht nicht die Menschheit in ihrer Hoheit, sondern in ihrer Niedrigkeit an und steht als eine von Ewigkeit zwar beschlossene, aber in der Zeit vergängliche Erscheinung da, als Grenze der beiden Welten, er selbst geht zurück ins Unsichtbare und verheißt statt seiner nicht das ins Endliche kommende, im Endlichen bleibende Princip, sondern den Geist, das ideale Princip, welches vielmehr das Endliche zum Unendlichen zurückführt und als solches das Licht der neuen Welt ist. An diese erste Idee knüpfen sich alle Bestimmungen des Christenthums *).“

Es ist nothwendig, daß der christliche Glaube die Einheit mit Gott innerlich und darum mystisch faßt, daß er die Menschwerdung Gottes im Bruche mit der Natur und darum als Wunder betrachtet, daß sich die neue geistige Glaubenseinheit als Kirche organisirt und zu einem lebendigen Kunstwerk gestaltet, daß sich die Idee der Gottmenschheit, die in Christus erschienen ist, in der Idee des dreieinigen Gottes, dem Dogma der Trinität, vollendet. Die philosophische Bedeutung dieser Lehre hat Lessing in der Erziehung des Menschengeschlechts zu enthüllen gesucht, und was er darüber gesagt, ist vielleicht das Speculativste, was er überhaupt geschrieben.“ Es kann auch nicht fehlen, daß die geschichtliche und darum vergängliche Erscheinung des Gottmenschen festgehalten, fixirt, in der Ueberlieferung verewigt wird, und von dieser Seite her dringt in die exoterische Form des christlichen Glaubens die mythologische Vorstellung ein **).

---

*) VIII. S. 292. **) VIII. S. 292—94.

Jetzt leuchtet ein, wie das Christenthum nicht nur überhaupt, sondern auch in seinen vornehmsten Formen historisch als eine göttliche und absolute Erscheinung zu begreifen ist, als eine zugleich ewige und geschichtliche Nothwendigkeit. Damit ist die Möglichkeit einer wahrhaft historischen Wissenschaft der Religion, die Aufgabe und Richtschnur für das Studium der Theologie gegeben, denn die Theologie ist diese historische Wissenschaft*).

2. Das Studium der Theologie.

Gefordert wird, daß in der Theologie die historische Betrachtung der Religion mit der philosophischen vollkommen vereinigt werde, eine Forderung, die nicht in beschränkter Weise zu nehmen ist, sondern entweder gar nicht oder im Ganzen sowohl gestellt als erfüllt sein will. Das Ziel wird verfehlt, wenn die beiden Betrachtungsarten, statt sich wechselseitig zu durchdringen, von einander abgesondert werden und die Wissenschaft der Religion entweder bloß philosophisch oder bloß zeitgeschichtlich ausfällt. Im ersten Fall entsteht eine philosophische Religionslehre, wie die kantische, die unhistorisch ist und den geschichtlichen Charakter des Christenthums in lauter Symbole auflöst und verflüchtigt, im zweiten Fall entsteht die sogenannte natürliche Erklärung, die ohne allen philosophischen Geist die religiösen Objecte aus bloß zeitlichen und geschichtlich empirischen Gründen begreiflich machen will, den Ursprung und die Ausbreitung des Christenthums, die Person Jesu u. s. f. Wenn man nicht die Menschwerdung Gottes von Ewigkeit begreift, so kann man nicht ihre historische Erscheinung in Christus einsehen, und die Idee der Gottmenschheit wie die der göttlichen Trinität muß dann für eine

---

*) VIII. S. 295 (Schluß).

Lehre ohne Sinn gelten*). Entweder bleibt das Christenthum als Religion ganz unverständlich, oder es muß als das Thema der Weltgeschichte einleuchten, als die Offenbarung Gottes, deren Werkzeug die Natur und deren Wahrheit die Geschichte ist. Die Aufgabe geht dahin: die Idee des Christenthums in ihrer Universalität als eine ewige und welterfüllende zu verstehen, ohne darüber in eine falsche Gnosis zu gerathen, welche die geschichtliche Realität des Christenthums verflüchtigt. Die Lösung eben dieser Aufgabe ist nur möglich durch speculative Gotteserkenntniß d. h. durch eine Theologie, deren wahres Organ die Philosophie ist**).

Es giebt ein Christenthum vor und außerhalb des historischen. Die Universalität der christlichen Idee fordert die weltgeschichtliche Verwandtschaft und Entgegensetzung, die Vorbereitung und den Kampf. Die Vorbereitung liegt in den tiefsinnigen Religionen des Orients, unter denen keine dem Christenthum verwandter und gleichartiger ist als die indische; den Gegensatz bildet die griechische Religion, aber auch innerhalb des classischen Alterthums regt sich ein der Mythologie entgegengesetzter, dem Christenthum gleichartiger Pol in den Mysterien und der Philosophie, vor allem in der platonischen, die in einer ganz fremden und entfernten Welt eine Prophezeiung des Christenthums war***).

Mit der geschichtlichen Realität des Christenthums ist auch die Nothwendigkeit einer fortschreitenden Entwicklung gesetzt und damit die theologische Aufgabe, diese zu erkennen. Nichts ist verkehrter und geschichtswidriger, als nach Art der Zeitaufklärung dem Christenthum die Rückkehr in seine Urzeit vorzu-

*) IX. S. 296—98. S. 299 flgd.

) IX. S. 299. *) IX. S. 298.

halten, als ob der Glaube des Urchristenthums ein Muster der Einfachheit und Gleichförmigkeit gewesen. Eine ganz falsche Vorstellung! Diese Art aufzuklären sollte in Bezug auf das Christenthum eher Ausklärerei heißen; man schilt auf die späteren Zeiten und hat es nun bequem, von dem scholastischen Wust der alten Dogmatik zu reden. Schon das paulinische Christenthum war nicht mehr das ursprüngliche. Die ersten Bücher der Geschichte und Lehre des Christenthums sind Urkunden der Geschichtsforschung, nicht des Glaubens, dieser ist älter als die biblischen Bücher, die den christlichen Glauben nicht begründen, sondern nur bezeugen und an Tiefe des Inhalts nicht von fern mit den indischen Religionsurkunden zu vergleichen sind. Nicht aus den neutestamentlichen Schriften ist die Idee des Christenthums zu erkennen, vielmehr ist der Werth jener Bücher selbst nach dem Maße zu bestimmen, in welchem sie diese Idee ausdrücken. Die Religionswahrheit auf schriftliche Urkunden gründen, heißt den lebendigen Glauben in einen todten, vergangenen, bloß historischen verwandeln, und wenn die Hierarchie dem Volke jene Bücher entzogen, so dürfte sie dabei noch eine tiefere als bloß politische Absicht gehabt haben: die Wahrung der lebendigen Religion *)!

In der fortschreitenden Entwicklung des Christenthums war der Protestantismus eine nothwendige und läuternde Epoche, die aber durch den Bruch mit der Kirche, durch die biblische Begründung des Glaubens und die Herrschaft seiner Glaubenssatzungen und Symbole eine Reihe neuer Hemmungen mit sich führte und an die Stelle der lebendigen Autorität die todte treten ließ. So verkümmerte die Universalität der christlichen Idee. Der Protestantismus ist unfähig, eine Kirche zu bilden, er ist „anti-

---

*) IX. S. 300 flgd.

universell" und darum der Sectenspaltung preisgegeben *). Der Protestantismus verhält sich zum Katholicismus, sagt Schelling in einer andern Schrift, wie die kritische Philosophie zur dogmatischen, er lebt von seinem Gegensatz und fällt mit dessen Vernichtung; „der Protestantismus kann darum nie universell werden, weil, wenn er es würde, nichts mehr sein würde, wogegen er protestiren könnte **)." Unter der Herrschaft des Bibelglaubens verwandelt sich die Theologie in Philologie und Exegese, die Sprachgelehrsamkeit erscheint als Palladium der Rechtgläubigkeit; die psychologischen und moralischen Auslegungskünste, womit das Uebernatürliche aus den biblischen Urkunden fortgeschafft wird, gelten als Triumphe wissenschaftlicher Erklärung. Das Volk wird abgespeist mit dem moralischen Unterricht und der nützlichen, auch ökonomisch brauchbaren Predigt. So ist eine Theologie entstanden, die sich Rationalismus nennt und von der Wissenschaft wie vom Leben nichts übrig behalten hat, das religiöser Natur wäre ***).

Aus diesem gesunkenen Zustand soll sich die Theologie erheben und wahre Religionserkenntniß werden im Geiste des Christenthums und der neuen Zeit. Die Kette, die sie an den Schriftglauben fesselt, ist zu lösen und die Auslegung der biblischen Bücher, wie die kritischen Untersuchungen über deren Aechtheit und Unächtheit vollkommen freizugeben; es sind nicht theologische, sondern philologische Fragen, um die es sich dabei handelt. Die Aufgabe der neuen Theologie ist die Wiederherstellung einer universellen Religionsform. Die Orthodoxie hat diese Form ge-

*) IX. S. 301.

**) Fernere Darstellungen aus dem Syst. der Philos. S. W. I. Bd. IV. S. 350 flgd.

***) Vorles. über die Meth. des akad. St. IX. S. 301—303.

schaffen, aber kann sie nicht ferner erhalten, denn in ihr besteht das populäre und exoterische Christenthum; jetzt ist die Zeit gekommen, das esoterische zu enthüllen und die Verkündigung des absoluten Evangeliums vorzubereiten*).

Das Verhältniß zwischen Christenthum und Bibel hat Schelling genau so bestimmt, wie Lessing in seinem Antigöze diese Sache geführt hat. Und an der letzten Stelle hören wir Lessing reden in seiner Erziehung des Menschengeschlechts: „sie wird gewiß kommen die Zeit eines neuen ewigen Evangeliums!"**)

3. Die fortwirkenden Ideen.

Man erstaunt, in dem engen Raum zweier Vorträge eine solche Fülle fruchtbarer Ideen ausgestreut zu finden, deren Tragweite bis in die Mitte der Gegenwart reicht. Es sind Saamenkörner, die hundertfache Frucht getragen, aber unter den Schnittern, die auf dem heutigen Erntefeld ihr Tagewerk verrichten, wissen nur die wenigsten, daß Schelling der Sämann war.

Die Hervorhebung des weltgeschichtlichen Gegensatzes zwischen Mythologie und Christenthum, der weltgeschichtlichen Verwandtschaft der indischen und christlichen Religionslehre, der platonischen und christlichen Weltanschauung hat die Pfade der späteren Religionsphilosophie erleuchtet. Es ist ein Unterschied, ob man solche Verhältnisse bloß bemerkt, was auch vor Schelling geschehen, oder sie dergestalt hervorhebt und leuchten läßt, daß sie gleichsam Gestirne werden, wonach die Schifffahrt der Wissenschaft ihren Lauf richtet. Das große Thema, welches die letzte Periode des Philosophen unausgesetzt beschäftigt hat, Mythologie

*) IX. S. 303—305.

**) Lessing, Erziehung des Menschengeschl. §. 86.

und Offenbarung, ist in diesen Vorlesungen angelegt und von jetzt an eingetreten in seinen Gesichtskreis. Er hat die Verwandtschaft der Vedanta, des Platonismus und des Christenthums nicht bloß bemerkt, sondern sie zusammengefaßt unter den gemeinsamen Begriff der rein idealistischen Grundanschauung der Welt, als die Hauptformen des „Intellectualsystems", das den phänomenalen Charakter der Sinnenwelt und damit die innere Freiheit von der Welt durchschaut. Dieselbe Anschauung und Schätzung, inbegriffen den Vorzug, den die indische Religion vor der christlichen haben soll, bildet einen der Grundpfeiler der späteren und heute vielgepriesenen Lehre Schopenhauers, dessen sogenanntes System bei weitem weniger originell ist, als seine Person und sein Talent.

Es ist noch ein Punkt, der besondere Beachtung verdient. Der Gegensatz zwischen Mythologie und Christenthum hat Schelling nicht übersehen lassen, daß es auch eine „christliche Mythologie" giebt, die aus dem Glauben an die historische Person Jesu als den Messias und Welterlöser hervorgeht und darin besteht, daß in seinem Leben die messianischen Weissagungen der Vorzeit als erfüllt angeschaut werden, daß diese Person selbst vergöttert und symbolisch gefaßt wird. „Christus als der Einzelne ist eine völlig begreifliche Person, es war eine absolute Nothwendigkeit, ihn als symbolische Person in höherer Bedeutung zu fassen." Man habe sich in der Auslegung der evangelischen Berichte bestrebt, viele Erzählungen aus psychologischen Täuschungen begreiflich zu machen, „offenbar jüdische Fabeln, erfunden nach Anleitung messianischer Weissagungen des alten Testaments, über welche Quellen die Urheber sogar selbst keinen Zweifel zulassen, indem sie hinzusetzen: es habe geschehen müssen, damit erfüllet würde, was geschrieben steht". Es ist nicht gelegentlich oder

beiläufig, daß Schelling von christlicher Mythologie redet, sondern er nimmt sie als eine nothwendige, der griechischen entgegengesetzte Erscheinung und behandelt sie in seinen Vorlesungen über die Philosophie der Kunst als eine förmliche Kategorie. Während im Alterthum die Religion auf die Mythologie gegründet wurde, gründet sich die christliche Mythologie auf die Religion. Dort stürzt mit der Mythologie auch die Religion, hier dagegen hat die Mythologie nur die Bedeutung der exoterischen Hülle, aus der die wahre Gestalt der Religion hervorgeht. „Außer den eigentlichen Mysterien giebt es nothwendig eine Mythologie, welche die exoterische Seite derselben ist und die sich auf die Religion gründet, während sich die Religion der ersten Art vielmehr umgekehrt auf die Mythologie gründete*)."

Diesen Begriff der christlichen Mythologie genau so, wie Schelling denselben in seinen Vorlesungen über die akademische Methodenlehre ausspricht, hat dreiunddreißig Jahre später D. Fr. Strauß angewendet auf die Erklärung und Darstellung des Lebens Jesu, sowohl in kritischer als dogmatischer Hinsicht; er hat diesem Object gegenüber mit Schelling die Unmöglichkeit sowohl der übernatürlichen als der natürlichen Erklärungsweise empfunden und keinen anderen Ausweg gesehen als den mythologischen, er wollte die exoterische Hülle zerstören, die Schelling als solche erkannt hatte und preisgab, und den esoterischen Inhalt des Christenthums wahren, ganz im Sinne Schellings: den Glauben an Christus als das Symbol der ewigen Menschwerdung Gottes. An der Stelle seiner „Schlußabhandlung", wo Strauß die Christologie, nachdem ihre bisherigen Stützen gefallen, positiv feststellt, beruft er sich direct auf Schellings Pa-

*) Vorles. über die Meth. des akad. Stud. VIII. S. 293. IX. 296 flgd. S. 302. Vgl. oben Cap. XXXI. S. 761 flgd.

rallele in der neunten Vorlesung über die Methode des akademischen Studiums*).

II.

Geschichte und Rechtswissenschaft.

Es ist schon festgestellt, daß die Geschichte nicht eine Reihe zufälliger Begebenheiten, sondern die Entwicklung des menschlichen Lebens im Großen ist und die Aufgabe hat, die sittliche Welt der Freiheit, den Staat, hervorzubringen. Ganz im Geiste Platos erblickt Schelling im Staat nicht ein Product menschlicher Willkür, sondern das Abbild einer göttlichen Idee, ein lebendiges und sittliches Kunstwerk. Der Staat ist ein Organismus, der nicht gemacht und fabricirt werden kann, sondern sich entwickelt und gliedert. Die Geschichte ist der Baumeister dieses Organismus, der Bildner dieses Kunstwerks, in welchem sich die göttliche Idee des Rechts offenbart. Darum nennt Schelling die Geschichte den großen Spiegel des Weltgeistes, das ewige Gedicht des göttlichen Verstandes, selbst unter dem Heiligsten sei nichts, das heiliger wäre**).

Hier ist die Geschichte als Aufgabe des akademischen Studiums zu bestimmen; die Hauptfragen sind: wie wird die Geschichte behandelt, wie studirt, und in welcher Absicht oder gerichtet auf welches Object? Die erste Frage enthält eine Schwierigkeit. Da die realen Wissenschaften in der Synthese des Philosophischen und Historischen bestehen, so sind von dieser Bestimmung zwei Wissenschaften von selbst ausgeschlossen: die Philosophie als solche und die Geschichte als solche.

---

*) Leben Jesu, kritisch bearbeitet von Dr. D. Fr. Strauß (1835) Bd. II. §. 149. = Schelling, Vorles. IX. S. 297. 298.

**) Vorles. über die Meth. des ak. St. X. S. 306 flgd. S. 309.

Die philosophische Construction der Geschichte fällt in die Philosophie, die religiöse in die Theologie; wie die Philosophie rein philosophisch darzustellen ist, so die Geschichte rein historisch, wobei drei Arten der Behandlung zu unterscheiden sind: die empirische, die entweder die Thatsachen ausmittelt oder sie in einer bestimmten, subjectiven Absicht verknüpft, und die künstlerische; den ersten Standpunkt nimmt die empirische Geschichtsforschung, den zweiten die pragmatische Geschichtsschreibung, den dritten und höchsten, unter dem die Geschichte als Tragödie angesehen und episch dargestellt wird, die historische Kunst. Beispiele pragmatischer Behandlungsart sind Polybius und Tacitus, schlechte Beispiele die neuern Pragmatiker, von denen das Wort gegen den Famulus gilt: „was ihr den Geist der Zeiten heißt, das ist im Grund der Herren eigener Geist, in dem die Zeiten sich bespiegeln!" Beispiele historischer Kunst sind Herodot, „ein wahrhaft homerischer Kopf", und vor allen Thukydides, „in dem sich die ganze Bildung des perikleischen Zeitalters zu einer göttlichen Anschauung concentrirte"*).

Wer Geschichte studiren will, dem giebt Schelling den vortrefflichen Rath, den schon Bacon vorschrieb, die sogenannten Universalhistorien zu meiden, epische gebe es nicht, nur Compendien, aus denen niemals Geschichte gelernt werde, vielmehr lese man Specialgeschichte und Chroniken, die historisches Leben enthalten. Wer sich zum historischen Künstler bilden will, halte sich an die großen Muster der Alten, unter den Neueren ist Gibbon mehr Redner als Geschichtsschreiber, unter den nationalen Historikern sind von dauernder Geltung Nic. Macchiavelli und Joh. Müller**).

---

*) X. S. 307—311. **) X. S. 311 flgd.

Das Studium der Geschichte ist der Absicht nach politisch, sein Gegenstand ist die Bildung des Staats, „des objectiven Organismus der Freiheit", dessen Entwicklungsproceß ein Object ebenso nothwendiger Erkenntniß ausmacht, als die Natur. Diese Erkenntniß ist die Rechtswissenschaft, die sich zu der Geschichtsforschung verhält, wie die Naturphilosophie zur Naturwissenschaft. In ihr vereinigt sich die philosophische und historische Betrachtung, ihr eigentliches Thema ist der geschichtliche Entwicklungsgang der öffentlichen, von den großen Zwecken des Staatslebens erfüllten Gesetzgebung, die den sittlichen Zustand der Freiheit gestaltet und organisirt. Was nicht in die lebendige Entwicklung des öffentlichen Rechtes gehört, wie alle bloß auf den äußeren Staatsmechanismus bezüglichen Gesetze und das von dem öffentlichen Leben abgesonderte Privatrecht, ist kein Gegenstand der philosophisch-historischen Rechtswissenschaft, sondern der empirischen Rechtskenntniß; das Gegentheil der letzteren ist die abstracte Rechtsphilosophie, das sogenannte Naturrecht, das, selbst ohne allen historischen Geist, in einem leeren Formalismus, in „einem Schnappen nach Begriffen" besteht und vollkommen unfähig ist, rechtsphilosophische Bildung zu geben. Eine der wichtigsten Aufgaben ist die Einsicht in die weltgeschichtlichen Gegensätze der öffentlichen Rechtsformen, in den Gegensatz der antiken und modernen Staatsbildung, in die Differenzirung des öffentlichen Lebens der späteren Zeit in Staat und Kirche, in das nothwendige Verhältniß beider. Die höchste Aufgabe ist auch hier die aus der Erkenntniß der herrschenden Mächte der Zeit d. h. aus den historischen Ideen geschöpfte Reproduction der Staatsbildung, die Schelling schlechtweg die „Construction des Staats" nennt. Zwei Grundanschauungen stehen einander entgegen; nach der einen ist der Staat Selbstzweck, nach

der anderen Nothbehelf und Mittel der Sicherheit. Eine mustergültige Construction des Staats im ersten und absoluten Sinn giebt Plato (historisch, nicht utopistisch verstanden, wie wir hinzufügen, damit man Schelling richtig verstehe), als die beste im zweiten, bloß relativen Sinn mag Fichtes Naturrecht gelten, der erste Versuch, den Staat wieder als reale Organisation darzustellen *).

III.

Naturwissenschaft und Medicin.

Die Geschichte ist die Entwicklung der sittlichen Welt, die Natur die der organischen; wie sich die Geschichtswissenschaft zur Jurisprudenz, so verhält sich die Naturwissenschaft zur Medicin. Die Einführung der Naturphilosophie in das akademische Studium der Naturwissenschaft ist das gemeinsame Ziel und Thema der drei Vorlesungen, die von der Naturwissenschaft im Allgemeinen, der Physik und Chemie, der Medicin und organischen Naturlehre überhaupt handeln. Der Zeitpunkt, worin Schelling diese Vorträge hielt, war für seine Sache der günstigste, die Naturphilosophie stand in ihrer ersten Blüthe und hatte namentlich unter den Aerzten Epoche gemacht. Die Fassung, in welcher die Naturphilosophie jetzt gilt, ist bereits die ihrer zweiten Entwicklungsform, wie das Identitätssystem sie begründet hat und die Einleitung zu der zweiten Ausgabe der „Ideen" dieselbe ausspricht: es ist die Naturphilosophie in der Form der Ideenlehre.

Es ist nicht genug, die Körper und deren äußere Eigenschaften zu kennen, man muß wissen, was sich in ihnen verkörpert. So wenig ein Gedicht, das im Druck erschienen, aus der

*) X. S. 312—316.

äußeren Gestalt der Typen und ihrer Zusammensetzung begreiflich zu machen ist, so wenig die Natur aus der äußeren Wahrnehmung der Körper. Auch die Natur ist esoterisch und exoterisch, sie erkennen heißt sie enthüllen*). Daher muß sich die Naturwissenschaft von dem empirischen Standpunkte zum philosophischen erheben. Wird das Wesen der Natur ohne Rest aufgelöst in die äußeren Erscheinungen und den Mechanismus der Körperwelt, so bleibt nur zweierlei übrig: man muß den Geist dann entweder verneinen oder der Natur entgegensetzen; das erste geschieht in der atomistischen (epikureischen) Lehre des Materialismus, das zweite in der dualistischen Descartes', beide sind unfähig, Leben und Organismus zu erkennen. Die Natur lebt, die Begriffe der empirischen Naturwissenschaft sind todt, in dem Bemühen, das Naturleben zu fassen, gleichen jene Begriffe dem Strohhalme, der sich dem Durchbruch des Oceans entgegenstellt**). In ihrer Einheit und unbedingten Nothwendigkeit steht die lebendige Natur dem Wissen gegenüber, wie das Schicksal dem Handeln, und wie der Kampf des tapferen Mannes mit dem Verhängniß ein Schauspiel für Götter, so ist das Ringen des Geistes nach der Anschauung der ursprünglichen Natur und des ewigen Inneren ihrer Erscheinungen ein nicht minder erhebender Anblick. Ohne die siegreiche Erfüllung dieses Kampfes bleibt die Begierde nach Erkenntniß der Dinge unbefriedigt und das Streben danach in der Tiefe des menschlichen Gemüthes gespannt, harrend und drängend, daß die verschlossenen Pforten der Natur sich aufthun. Hier empfindet Schelling die Verwandtschaft der Naturphilosophie und ihrer Aufgabe mit dem Streben des goetheschen Faust in seiner ältesten Form. „In diesem eigenthümlichsten Gedicht

*) XI. S. 317 flgd. S. 321. **) XI. S. 318—23.

der Deutschen hat der Dichter einen ewig frischen Quell der Begeisterung geöffnet, der allein zureichend war, die Wissenschaft zu dieser Zeit zu verjüngen und den Hauch eines neuen Lebens über sie zu verbreiten. Wer in das Heiligthum der Natur eindringen will, nähre sich mit diesen Tönen einer höheren Welt und sauge in früher Jugend die Kraft in sich, die wie in dichten Lichtstrahlen von diesem Gedicht ausgeht und das Innerste der Welt bewegt*)."

Da die Erscheinungen der Körperwelt zu ihrer gemeinsamen Substanz die Materie haben, so ist der wahre Begriff der letzteren die Bedingung und Grundlage naturphilosophischer Erkenntniß. Es ist eine grundfalsche Voraussetzung, die der Materie nach der atomistischen Annahme die Einheit und nach der mechanischen das innere Leben abspricht, ein solcher unwahrer Begriff verdunkelt alles und ist der Tod der Naturphilosophie, weil eine solche Materie der Tod der Natur wäre; sie ist nicht als bloßes Object oder reine Realität zu fassen, sondern als Subject-Object d. h. als Selbstgestaltung und Selbstanschauung, als Verkörperung der Ideenwelt, als Production des Lebens, das unmöglich aus dem Tode hervorgehen kann**). Die materielle Erscheinung der Ideenwelt ist das sichtbare Universum, der Weltbau, das System der Centralkörper, das unsere Sonnenwelt in sich begreift, deren Gesetze Kepler entdeckt hat. Diese Gesetze sind nicht aus der empirischen Voraussetzung einer centrifugalen und attractiven Kraft zu erklären, sondern unmittelbar aus der Vernunft selbst abzuleiten. Auf die Identität der Weltkörper, näher auf die Uebereinstimmung der Planeten mit den Producten der Erde gründet sich die physische Astronomie. Diese Producte selbst sind ihrem ganzen Umfange nach aus der Entwicklungs-

*) XI. S. 325 flgd. **) XII. S. 325. 332. XI. S. 321. Zu vgl. oben Buch II. Cap. VII. S. 443.

geschichte der Erde zu begreifen, es wäre die Aufgabe der Geologie, die Genesis aller in historischer Stetigkeit und Wechselbestimmung darzuthun; eine solche Geologie bildet den Mittel- und Ausgangspunkt der gesammten Naturgeschichte*). Die Materie differenzirt sich in Licht und Schwere, die sich im Reich der Materie verhalten wie Seele und Körper; die inneren Thätigkeitsäußerungen der Materie bilden den dynamischen Proceß, dessen nothwendige Formen und Stufen in der magnetischen, elektrischen und chemischen Thätigkeit zu erkennen und zugleich in ihrer Einheit zu begreifen sind; sie werden nicht erklärt durch die hypothetischen Elemente imponderabler Flüssigkeiten, die in einander geschachtelt sein sollen, der Aether in den Poren des magnetischen Fluidums, dieses in den Poren des elektrischen, welches selbst in denen des Wärmestoffs untergebracht wird, wie der letztere in denen des gröberen Stoffes der Luft. Die Darstellung des dynamischen Processes im Universum ist im weitesten Sinn Meteorologie, die einen Theil der physischen Astronomie ausmacht**). Wir dürfen uns kurz fassen, um nicht frühere Ausführungen zu wiederholen.

Die allgemeine Physik gilt als nothwendige Stufe und Zugang zu dem Heiligthum des organischen Lebens, das die Natur im Kleinen, in ihrer vollkommenen Concentration und Selbstanschauung darstellt. Nur aus der Erkenntniß der Bildungen und Gesetze der organischen Welt läßt sich der menschliche Körper und diejenigen organischen Veränderungen, die man Krankheiten nennt, begreifen. Darum muß die Medicin, will sie Wissen-

*) Vorles. über Meth. des ak. St. XII. S. 327—330. Zu vgl. über den Weltbau oben Cap. XVIII. u. XIX. S. 558—67, Cap. XXVI. S. 665—67.

**) Vorles. über Meth. u. s. f. XII. S. 330—34.

schaft sein, allgemeine Wissenschaft der organischen Natur werden; sie bedarf sicherer, aus dem Wesen des Organismus selbst geschöpfter Grundsätze, die auch der brown'schen Erregungslehre noch fehlten*). Nur aus den Functionen und dem Verhältniß der Kräfte, die das Wesen des organischen Lebens ausmachen, lassen sich deren Hemmungen und Mißverhältnisse, worin das Wesen der Krankheit besteht, einsehen; nur auf eine solche Einsicht kann eine wissenschaftliche Arzneilehre gegründet werden. Um die organischen Hemmungen in ihren Typen und Metamorphosen zu erkennen, ist eine Einsicht in die Entwicklungsgesetze des Organismus nothwendig, die von Aufgabe zu Aufgabe fortschreiten muß bis zur Entwicklungslehre der gesammten organischen Welt, die alle sichtbaren Formen lebendiger Bildungen umfaßt von der Pflanze bis zum Gipfel des Thiers. Die Formen der äußeren Bildung zeigen den Weg; diesen Weg geht und führt die vergleichende Anatomie. Die Vergleichung geht nicht auf ein empirisches Vorbild, am wenigsten das des menschlichen Körpers, dessen verborgene und complicirte Bildung die Erhebung zu einfachen und allgemeinen Ansichten erschwert; daher die Beschränkung der Anatomie auf die des menschlichen Körpers, im Dienst der Arzneikunst, zwar aus praktischen Gründen begreiflich, aber der Wissenschaft selbst in keinem Betracht vortheilhaft war. Der Anatom als Naturforscher hat die wirklichen Formen in ihrer historischen Wahrheit zu erkennen und auszusprechen; er erkläre sie nicht teleologisch, sondern genetisch, er frage nicht, wozu dient dieses oder jenes Organ, sondern wie ist es entstanden? Er zeige die reine Nothwendigkeit seiner Formation. Je allgemeiner, je weniger auf den

---

*) XIII. S. 335—37.

besonderen Fall die Ansichten eingerichtet sind, aus denen er die Genesis der Formen herleitet, desto eher wird er die unaussprechliche Naivetät der Natur in so vielen ihrer Bildungen erreichen und fassen. Am wenigsten wolle er, indem er die Weisheit und Vernunft Gottes zu bewundern meint, seine eigene Unweisheit und Unvernunft zu bewundern geben. Beständig sei in ihm die Idee von der Einheit und inneren Verwandtschaft aller Organisationen, der Abstammung von e i n e m Urbilde; diese darzustellen halte er für sein einziges wahres Geschäft". In der vollkommenen Entwicklungslehre oder (wie Schelling sagt) historischen Construction der organischen Natur vollendet sich die Ideenlehre der Natur und grenzt unmittelbar an das Gebiet der Kunst*).

*) XIII. S. 341—43. Ueber die vergl. Anatomie s. oben Cap. XVII. S. 530—52.

Fünfunddreißigstes Capitel.

Das Universum als göttliches Kunstwerk. Das göttliche und natürliche Princip der Dinge.

I.

Die Gesammtanschauung der Identitätslehre.

1. Das Weltganze.

Um in dem Ideengange unsres Philosophen einheimisch zu bleiben, muß man sich immer wieder die Aufgaben vergegenwärtigen, die ihn beschäftigen, den Stand der gelösten und der zu lösenden. Unter dem Gesichtspunkt der Identitätslehre soll die Philosophie auf ein neues Fundament gegründet und auf diesem die Construction sowohl der reellen als ideellen Reihe aufgeführt werden; die Lösung der ersten Aufgabe ist in der „Darstellung" des Systems enthalten, die der zweiten in den naturphilosophischen Werken und zum Theil auch in jener grundlegenden Schrift, die der dritten wird gefordert. Indessen muß die Entwicklung des Bewußtseins in den drei Stufen des theoretischen, praktischen und künstlerischen Geistes schon zur Construction der ideellen Reihe gerechnet werden, dasselbe gilt von der Darstellung der Wissenschaften und ihrer Probleme; daher dürfen das System des transscendentalen Idealismus und die Vorlesungen über die

Methode des akademischen Studiums als Beiträge zur Lösung der dritten Aufgabe gelten. Schelling selbst erklärt ausdrücklich, daß sein System des Idealismus dazu bestimmt war*), dennoch betrachtet er die dritte Aufgabe als offen, und wir müssen sie in Aussicht auf den weiteren Ideengang im Auge behalten.

Aber es wird nicht bloß der Gegensatz und die Ergänzung jener beiden Reihen, sondern deren Einheit gefordert, die ein Ganzes ausmacht, das Universum als Offenbarung des Absoluten. Unwillkürlich drängt sich an der Stelle, die wir erreicht haben, das Bedürfniß hervor, sich der einen, ungetheilten und ungebrochenen Weltanschauung der neuen Identitätslehre zu versichern und ihre Strahlen in einen Punkt zu sammeln, aus dem sich das Ganze erleuchtet. Das Universum ist weder bloß natürliche noch bloß geistige Welt, auch nicht die Ergänzung oder Verknüpfung beider, sondern deren wesentliche und durchgängige Einheit, es erscheint unter dem gegebenen Standpunkt Schellings als ein göttliches Kunstwerk in lebendiger, fortschreitender Entwicklung, sich vollendend in der genialen Production der ästhetischen Kunst, sich enthüllend in der Philosophie: darum gilt die Natur als „Verkörperung ewiger Ideen", der Staat als sittliches, die Kirche als religiöses Kunstwerk, die Philosophie als „das wahre Organ der Theologie", die Kunst als „das ewige Organon und Document der Philosophie", die intellectuelle Anschauung als deren nothwendige Erkenntnißart. Denn alles künstlerische Erkennen besteht in einer ästhetischen Reproduction, einer nachschaffenden und nachdichtenden Einbildung, die das Wesen der intellectuellen Anschauung ausmacht. Die Welt will

---

*) Fernere Darstellungen aus dem Syst. d. Phil. S. W. I. Bd. IV. S. 410.

gleich einem Kunstwerk angeschaut und erkannt werden: sie ist es im tiefsten Sinne des Worts*).

Sobald man diesen Gesichtspunkt gefaßt hat, kann man nicht mehr in unklarem Zweifel sein, mit welchem Recht und in welcher Bedeutung Schelling das Vermögen intellectueller Anschauung zur philosophischen Erkenntniß fordert. Nur diesem Sinn enthüllt sich und nur ihm läßt sich einleuchtend machen die das Weltall schaffende und durchdringende Kunst. Auch wird der Standpunkt Schellings keineswegs durch den gewöhnlichen Einwurf erschüttert, daß die Welt nicht nach der Analogie der menschlichen Kunst betrachtet werden dürfe, es handelt sich um das Wesen der genialen Kunst, die weit tiefer gegründet ist, als jener Einwurf überhaupt sieht, es handelt sich nicht um Vergleichungen und Analogien gewöhnlicher Art, die im günstigsten Fall bis zu einer gewissen Wahrscheinlichkeit reichen, sondern um eine in der Identität wurzelnde und diese offenbarende Uebereinstimmung. Hier wird die göttliche Kunst nicht nach Art der menschlichen, auch nicht nach dem Vorbilde der genialen, sondern diese vielmehr aus dem Wesen der göttlichen begriffen: eine Anschauung, die sich im Fortgange der Ideen Schellings vertieft. Es wird der Zeitpunkt kommen, der nicht fern ist, wo aus dem Wesen Gottes die menschliche Freiheit begründet, von hier aus jenes erleuchtet und die verpönte Analogie der göttlichen und menschlichen Natur selbst zur Richtschnur lebendigster und tiefster Gotteserkenntniß genommen wird.

2. Das Vorbild Plato's (Timäus).

Die Anschauung der Welt als eines göttlichen Kunstwerks

*) S. oben Buch II. Cap. XXVIII. S. 700 u. 701. Cap. XXXI. S. 755 u. 56.

bildet den Grundcharakter der Lehre Schellings, soweit dieselbe entwickelt ist. Wir erkennen an diesem Zuge die Verwandtschaft unseres Philosophen mit Plato, in dessen Lehre diese Vorstellungsart zum erstenmal ausgeprägt und selbst künstlerisch vollendet wurde. Im Gefühl seiner gleichartigen Weltanschauung möchte Schelling jetzt auch die platonische Form sich aneignen und sein System in Dialogen darstellen; er hatte eine Reihe im Sinn, doch ist nur einer ausgeführt worden, den wir als die Urkunde des platonischen Typus seiner Lehre betrachten. Als Vorbild schwebte ihm der Timäus vor, worin Plato die Natur als göttliches Kunstwerk construirt. Zwei Ursachen wirken nach dieser Construction in der Bildung der Natur zusammen: die Idee und die Materie; und daraus erklärt sich, warum die Dinge die Ideen zugleich ausdrücken und trüben. Dieser Auffassung gemäß und im Hinblick auf eine Stelle des Timäus, die sie beurkundet, läßt Schelling seinen Dialog „über das göttliche und natürliche Princip der Dinge" handeln. Indessen steht, unbeschadet der künstlerischen Weltanschauung, das Verhältniß jener beiden Principien anders im Timäus als bei Schelling: hier soll es aus der Identität begriffen werden, dort ist es ausgesprochener Dualismus. Der Widerstreit der Identitätslehre mit dem Timäus liegt in dem Begriff der Materie und konnte von Schelling nicht auf die Dauer unbemerkt bleiben; sobald er die Differenz einsah, mußte er entweder seine eigene Lehre in diesem wichtigen Punkt oder den Timäus für unplatonisch halten; er wählte den zweiten Ausweg, urtheilte schon in seiner nächsten Schrift abschätzig vom Timäus und gab sich der Einbildung hin, derselbe sei ein weit späteres Machwerk *).

---

*) S. oben Buch I. Cap. IX. S. 165 u. 66.

3. Das Vorbild Bruno's. Das Gespräch.

Der spinozistischen Weltanschauung widerstreitet die platonische aus doppelten Gründen: als Ideenlehre und in ihrem dualistischen Charakter. Nach dem Vorbilde Spinozas hat Schelling eben erst das System seiner Philosophie dargestellt, nachahmend die mathematische Methode; jetzt will er es nach platonischem Muster darstellen, nachahmend die dialogische Kunstform. Werden jene beiden Systeme jedes in seinem eigenthümlichen und engsten Sinne genommen, so ist der Gegensatz fest, und sie können nur unkritisch mit einander vermengt werden: das ist nicht die Art Schellings. Wird dagegen der Spinozismus in seinem weitesten Sinn als Pantheismus oder Alleinheitslehre genommen und die letztere so gefaßt, daß sie die Ideen (Zweckbegriffe) einschließt; wird auf der anderen Seite der Platonismus als künstlerische Weltanschauung so verstanden, daß er den Dualismus ausschließt und die weltschaffende Kunst der Materie inwohnen läßt, so gehen die beiden Weltansichten in eine zusammen: das ist der Weg, den Schelling von sich aus ergriffen, und den in den Anfängen der neuen Zeit der italienische Naturphilosoph Giordano Bruno gesucht und bezeichnet hatte, ein Platoniker in pantheistischem Geist und als Pantheist der Vorgänger Spinozas! In ihm hatte sich die von der Renaissance wiederbelebte platonische Lehre mit der kopernikanischen Weltanschauung vereinigt und naturalistisch gestaltet, sie hatte den Dualismus abgelegt und die Alleinheitslehre verkündet, deren Princip die Einheit der Gegensätze war. Um die Verwandtschaft zwischen Spinoza und Bruno zu bezeugen, hatte Fr. H. Jacobi in der zweiten Ausgabe seiner „Briefe über die Lehre des Spinoza" Auszüge aus Bruno's italienischer Schrift „von der Ursache, dem Princip und dem Einen"

mitgetheilt. Hier erkannte Schelling seinen Vorgänger und nannte nach ihm sein Gespräch über das göttliche und natürliche Princip der Dinge „Bruno", zugleich bezeichnet dieser Name den Hauptunterredner, durch welchen Schelling seine eigene Sache führt.

Es bedarf nur eines Blicks in die Schrift des italienischen Philosophen, um den Leser empfinden zu lassen, wie lebhaft dieser Denker in diesem Zeitpunkt Schellings Aufmerksamkeit fesseln mußte*). „Mir erscheint Gott", sagt Bruno, „als ein innerlicher Künstler, weil er von innen die Materie bildet und gestaltet." „Sollten die lebendigen Werke hervorgebracht sein ohne Verstand und Geist, da unsere leblosen Nachahmungen auf der Oberfläche der Materie beides schon erfordern? Wie unendlich muß nicht dieser Künstler, der innerlich Allgegenwärtige, über uns erhaben sein, er, der nie ausschließend Stoff oder Gegenstände wählt, sondern unaufhörlich und in allem alles wirkt!" „Wer unsern Betrachtungen gefolgt ist, dem kann die Behauptung Heraklits von der durchgängigen Coincidenz des Entgegengesetzten in der Natur, welche alle Widersprüche enthalten, aber zugleich sie in Einheit und Wahrheit auflösen muß, nicht mehr anstößig sein." „Um in die tiefsten Geheimnisse der Natur einzudringen, muß man nicht müde werden, den entgegengesetzten und widerstreitenden äußersten Enden der Dinge, dem Maximum und Minimum, nachzuforschen. Den Punkt der Vereinigung zu finden, ist nicht das Größte, sondern aus demselben auch sein Entgegengesetztes zu entwickeln, dieses ist das eigentliche und tiefste Geheimniß der Kunst." „Wer dies Eine faßt, der faßt Alles; wer dies Eine nicht faßt, der faßt Nichts**)."

---

*) S. oben Buch II. Cap. XXV. S. 647—53.

**) Fr. H. Jacobis Werke (1819). Bd. IV. Abth. I. Erste

Der Gegensatz zwischen Platonismus und Spinozismus soll aufgelöst, die Einheit der teleologischen und pantheistischen Weltbetrachtung dargethan werden: diese Aufgabe ist der bewegende Grundgedanke in den Lehren des Materialismus (Hylozoismus) und des Intellectualsystems, des Realismus und Idealismus, sie ist das bewußte Ziel der Systeme von Leibniz, Fichte und Schelling. Von den vier Unterrednern unseres Gesprächs ist Bruno schon charakterisirt, Lucian führt die fichtesche, Anselmo die leibnizische, Alexander die hylozoistische Ansicht; der Dialog selbst zerfällt in drei Abschnitte, der letzte in zwei Hälften: die erste Unterredung und den ersten Theil der dritten führen Anselmo und Alexander, die zweite und den Schluß der dritten Lucian und Bruno, das letzte Wort hat Bruno-Schelling, nachdem Lucian-Fichte die Einseitigkeit seiner Ansicht erkannt und zugestanden hat*). Mit einer solchen dialogischen Figur war leichter fertig zu werden, als mit dem wirklichen Fichte!

II.

Der Ideengang im Bruno.

1. Die wahre Erkenntniß.

Die erste Frage geht auf die Bedingungen und die Natur der wahren Erkenntniß, die als solche endgültig und absolut ist,

---

Beil. zu den Briefen über die Lehre des Spinoza S. 8 flgd. S. 43—45.

*) Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge. Ein Gespräch. 1802. Zweite Aufl. 1842. S. W. Abth. I. Bd. IV. Der erste Abschnitt S. 217—34, der zweite S. 234—307, die erste Hälfte des dritten S. 307—321, die zweite S. 321—29. (Polyhymnio bleibt stumme Figur, das ihm zugewiesene Thema deutet auf die unterbliebene Fortsetzung des Gesprächs.

daher die Merkmale der bloß relativen ausschließt. Nun ist alle Erkenntniß, die nur für die menschliche Betrachtung gilt, relativ, sie ist es, selbst wenn sie gültig wäre für alle Menschen, alle endlichen Wesen, alle zeitlichen Dinge; die wahre Erkenntniß ist daher unabhängig von aller Zeit, sie ist ewig, ebenso sind ihre Objecte zeitlos, unwandelbar, sich selbst gleich, keiner zeitlichen Veränderung, keinem Gesetze des Mechanismus unterworfen: die ewigen Begriffe oder Ideen. Sie allein sind das wahrhaft Seiende und Wirkende, alles andere ist ihre Erscheinung, sie sind die ewigen Urbilder, die Erscheinungen sind deren vergängliche Abbilder, jene sind unentstanden, diese hervorgebracht, beide sind von Natur, daher muß zwischen der „urbildlichen" und „hervorbringenden Natur", der ewigen und zeitlichen unterschieden werden. Als Abbilder, die im Laufe der Zeit entstehen und vergehen, sind die Dinge den Urbildern zugleich gemäß und widerstreitend, wurzelnd in einem göttlichen und einem bloß natürlichen Princip. Die Uebereinstimmung mit dem Urbilde macht den Charakter der Schönheit, daher ist diese innerhalb der Erscheinungswelt gehemmt und tritt überall da hervor, wo es der Naturlauf gestattet; daher sind die ewigen Begriffe schöner und vortrefflicher als die Dinge: sie sind nothwendig und allein schön*).

Die Urbilder sind die alleinigen Objecte der wahren Erkenntniß, also sind Wahrheit und Schönheit nothwendig identisch. Die Erkenntniß der Wahrheit ist die Philosophie, die Production der Schönheit die Kunst, zu der das Individuum, das sie ausübt, sich verhält nicht als Meister, sondern als Organ, denn das Individuum besitzt nicht die Idee der Wahrheit und Schönheit, sondern wird von ihr besessen und handelt unter der

*) S. W. I. Bd. IV. S. 217—226.

Gewalt eines Triebes. Philosophie und Kunst sind von gleich göttlicher Abkunft und üben „denselben Gottesdienst", nur daß in jener erleuchtet und erkannt wird, was diese erkenntnißlos aus dunkler Tiefe hervorbringt; die Philosophie verwandelt in Idee, was die Kunst verkörpert, darum verhalten sich beide, wie die Idee zur Natur, das Urbild zum Abbild, der esoterische Gottesdienst zum exoterischen, die Mysterien zur Mythologie. Die Philosophie ist ihrem Wesen nach esoterisch, sie ist nothwendig geheim und braucht nicht erst geheim gehalten zu werden, so wenig als die Mysterien entweiht werden können. Das Thema beider ist dasselbe. Eingedenk eines Ausspruches Spinozas läßt Schelling seinen Bruno erklären: „ich sage euch nicht sowohl, welche Philosophie ich für die beste halte, in Mysterien gelehrt zu reden, als von welcher ich weiß, daß sie die *wahre* ist*)."

2. Die Einheit der Gegensätze.

Nicht das System dieser Philosophie soll hier ausgeführt werden, nur das Princip, „der Grund und Boden" dargestellt, auf dem sie erbaut wird. Der Grundgedanke ist das absolut *Erste*, das allem vorangeht. Wir kennen bereits die gegensätzliche Natur der Dinge; da sie von *allen* Dingen gilt, so begreift sie auch alle Gegensätze in sich; da sie *nur* von den Dingen gilt, so entspringt sie mit ihnen zugleich: daher ist das Erste, das allem vorangeht, nothwendig gegensatzlos, also *Eines*, die Einheit, aus der alle Gegensätze hervorgehen, in der sie als solche nicht enthalten sind, also deren *Indifferenz*, „die Idee dessen, worin alle Gegensätze nicht sowohl vereinigt, als vielmehr Eins, und nicht sowohl aufgehoben, als vielmehr gar nicht getrennt

*) Ebendas. S. 226—235.

sind." Diese Einheit ist in Ansehung der Gegensätze nicht relativ, sondern „absolut" und gilt nicht „beziehungsweise", sondern „schlechthin" *).

Die absolute Einheit der Gegensätze ist nothwendig auch die Einheit absoluter Gegensätze. Relativ entgegengesetzt sind solche, deren Gegensatz in einem dritten aufhört, so verhält es sich z. B. mit der Mischung zweier Körper; absolut entgegengesetzt solche, die stets und schlechthin getrennt sind und nie das eine übergehen kann in das andere, so verhält sich z. B. das Object zu seinem Spiegelbild, das Urbild zum Abbild. Der höchste aller Gegensätze, darum der allumfassende, ist der des Idealen und Realen; daher kann das Princip der wahren Philosophie nur in der absoluten Einheit oder Indifferenz dieser beiden bestehen. Das Ideale wird gedacht, das Reale angeschaut, der Begriff bildet eine Einheit, die Anschauung ist mannigfaltig, jener ist unendlich, allgemein, generell, diese endlich, besonderer Art, individuell: die Einheit des Idealen und Realen ist demnach die denkende Anschauung, welche Einheit und Vielheit, Unendliches und Endliches, Allgemeines und Besonderes, Gattung und Individuum in Eins setzt. Diese Einheit ist der angeschaute Begriff oder die Idee. Jede wahre Anschauung ist bestimmt durch den Begriff und ohne denselben blind; was wir begrifflos anschauen, davon haben wir gar keine Anschauung; der Begriff vollendet sich erst in der Anschauung und bleibt ohne dieselbe unbestimmt und leer; was wir anschauungslos denken, davon haben wir keinen wahren Begriff: darum ist der angeschaute Begriff oder die Idee allein das wahre Erkenntnißobject. Die Begriffe durch fortschreitende Theilung und Specification bestimmen und

*) Ebendas. S. 235—237.

individualisiren heißt sie in Anschauungen verwandeln: das ist die Kunst der Ideenbildung, die Kunst des Erkennens, die Plato Dialektik nannte, und von der ganz im Sinn und selbst nach den Worten Platos unser Bruno sagt, sie sei „eine Gabe der Götter an die Menschen, die zugleich mit dem reinsten Feuer des Himmels Prometheus auf die Erde brachte.“ Jeder Begriff hat seine bestimmte Stelle in der Ordnung aller, seinen Ort in dem globus intellectualis, höheren untergeordnet, niederen übergeordnet. Es giebt darum nothwendig einen höchsten Begriff, der alle in sich schließt. „Es muß von allem eine Idee und hinwiederum alles in einer Idee sein.“ Die höchste Idee ist die absolute Einheit, die Idee aller Ideen und als solche der einzige Gegenstand aller Philosophie. Diese Idee ist die Einheit der Wahrheit und Schönheit*).

Die Einheit der Wahrheit und Schönheit ist vollkommen gleichbedeutend mit der des Denkens und Anschauens, des Unendlichen und Endlichen; es ist die ewige Einheit, in der Eines ist, was im zeitlichen Erkennen nur vereinigt wird und darum den Charakter relativer Entgegensetzung behält. Innerhalb der Sphäre dieser Entgegensetzung verhält sich der Begriff zur Anschauung, wie das Unbestimmte zum Bestimmten, das abstract Unendliche zum Endlichen, die unbegrenzte Möglichkeit zur Wirklichkeit; hier erscheint der Begriff als das Unwirkliche, Mangelhafte, Negative, die Anschauung dagegen als das Wirkliche und Positive. So verkehrt sich hier das wahrhaft Positive in sein Gegentheil und die Wahrheit wird auf den Kopf gestellt. Eben darin besteht das Wesen der ewigen gegensatzlosen Einheit, daß hier der Begriff Anschauung ist, daß Möglichkeit und Wirklich-

*) Ebendas. S. 237—243. S. 247. S. 291 flgd.

keit hier nicht entgegengesetzt sind, sondern identisch. So lange Möglichkeit und Wirklichkeit aus einander fallen, giebt es ein Nichtsein, es giebt keines, wenn sie identisch sind, daher ist in der ewigen Einheit kein Nichtsein. Alles Nichtsein besteht in der Differenz des Möglichen und Wirklichen, das ewige und lautere Sein in der Indifferenz beider*).

Hier aber drängt sich eine Frage auf, die, wie Lucian sagt, tief in die Natur des Unbegreiflichen führt. Die Idee ist der ewig angeschaute Begriff, in dem Unendliches und Endliches Eines sind. So begreiflich das Endliche in der Zeit ist, so unbegreiflich erscheint es in der Idee, im Ewigen, im Absoluten. Was bedeutet die ewige, absolute, zeitlose Endlichkeit? In der Zeit ist jedes Endliche bestimmt durch ein anderes, das wieder durch anderes bestimmt ist, es hat seine Möglichkeit außer sich, es entsteht und vergeht im endlosen Causalnexus der Dinge; im Absoluten giebt es keine Zeit, keinen endlosen Causalnexus, keine dadurch bedingte Endlichkeit, die Ideenwelt ist ein vollendetes Ganzes, die Ideen sind nicht außer, sondern in einander, sie sind ewig lebendig, jede trägt das Ganze in sich, das Endliche in der Idee ist wie der organische Theil im organischen Leibe, nur unendlich vollkommener; es ist im Ganzen begriffen, selbst Ganzes, es hat seine Möglichkeit nicht außer sich, sondern in sich und daher die Macht, sich vom Absoluten abzusondern und aus der Einheit des göttlichen Lebens herauszutreten. Dann wird es „durch seinen eigenen Willen ein leidender und den Bedingungen der Zeit unterworfener Gott.“ In diesem Punkt liegt das mysterium magnum. Das Leben des Endlichen in der Zeit ist eine That des Endlichen vor aller Zeit und wäre unmöglich, wenn es

*) Ebendas. S. 243—245. Vgl. Fernere Darstellungen u. s. f. S. W. I. Bd. IV. S. 347.

nicht ein Endliches im Absoluten gäbe. Diese Präexistenz des Endlichen ist das Thema der heiligen Lehre in allen Mysterien*). (Setzen wir diese Willensthat des Endlichen, diesen Willen zum Dasein als das Erste, mit Niederschlagung aller Vorfragen, so haben wir das Princip der Philosophie, welche Schopenhauer die seinige nennt.)

3. Die absolute Einheit als Princip des Wissens.

Die Antwort schließt eine neue Frage in sich. Die wahre Philosophie scheint die Grundbedingungen der kritischen vergessen zu haben, denn ihr Princip ist aller Zeit, allem Werden, allem Bewußtsein völlig entrückt. Es ist daher Lucian, der das Bedenken erhebt: „Wie du von da zu dem Bewußtsein zurückkehrst, nachdem du es weit überflogen, verlangt mich zu sehen." Wir hören Fichte reden, der Schellings Lehre für einen Rückfall in den Dogmatismus erklärt. Unser Gespräch hat die Philosophie auf einen Punkt hingeführt, wo, wie es scheint, die menschliche Erkenntniß aufhört und das Princip der Dinge nicht auch zugleich Princip des Wissens sein kann. Dieser Einwurf ist zu entkräften, es ist zu zeigen, daß die Identitätslehre in Wahrheit leistet, was Fichte gefordert, aber in dem eigenen System nicht ausgeführt hatte.

Setzen wir das Princip des Wissens in das Bewußtsein (Ich), so muß zwischen dem reinen und empirischen, dem absoluten und begründeten Bewußtsein wohl unterschieden werden. Diesen Unterschied hatte Fichte hell erleuchtet. Das begründete (empirische) Bewußtsein ist relativ, es ist nothwendig auf ein ihm entgegengesetztes Object bezogen, es ist „das Wissen", dem „das

---

*) Bruno. S. 245—252, vgl. S. 233—35.

Sein" gegenübersteht, das Ideale im Gegensatz zum Realen. Dieses Wissen und dieses Sein bedingen sich gegenseitig, keines kann sein ohne das andere, darum ist keines von beiden Princip des anderen, darum überhaupt nicht Princip. Das Princip des Wissens ist (nicht das empirische, sondern) das absolute Bewußtsein: diese Einsicht hat Fichte gehabt und sie bleibt in voller Kraft. Da aber Wissen und Sein sich wechselseitig bedingen, daher nothwendig und untrennbar verknüpft sind, so muß das Princip des einen nothwendig zugleich das des anderen sein, also die Einheit von Wissen und Sein, und zwar eine solche Einheit, die den Gegensatz beider begründet, daher selbst gegensatzlos ist: die absolute Identität oder Indifferenz beider (des Idealen und Realen). Fichte hatte das absolute Bewußtsein gefaßt nur als Grund des relativen, nur als Princip des Wissens, nicht ebenso als das des Seins. Darin besteht seine Einseitigkeit und ihm selbst unüberwindliche Schranke. Dies war die sterbliche Seite der Wissenschaftslehre! Schelling faßt die absolute Identität des Idealen und Realen als absolutes Bewußtsein, Erkennen, Selbstanschauung. Der Einwurf Lucians wird damit gegenstandslos. Es ist nicht mehr zu fragen, wie kommen wir von jener absoluten Einheit zum Bewußtsein, denn sie selbst ist Wissen und Erkennen, sondern wie entsteht das relative (endliche) Bewußtsein, das nothwendig auf die Dinge bezogene, diesen entgegengesetzte, mit ihnen zugleich gegebene? Die Frage muß sich demnach verallgemeinern: wie entsteht das Endliche überhaupt? Die Frage nach der Entstehung des Bewußtseins ist „nur ein besonderer Fall der allgemeinen Untersuchung der Abkunft des Endlichen aus dem Ewigen". „Die ewige Einheit ist der heilige Abgrund, aus dem Alles hervorgeht und in den Alles zurückkehrt." Eben diese Frage nach der Abkunft des Endlichen,

die das Problem in der Wurzel faßt, hatte Fichte umgangen, vielmehr er war ihr entgangen, da er nur nach der Entstehung des Bewußtseins fragte*). „Die absolute Erkenntniß", sagt Schelling, „ist nothwendig auch die Erkenntniß des Absoluten." „Es giebt nicht ein absolutes Wissen und außer diesem noch ein Absolutes, sondern beide sind eins, und hierin besteht das Wesen der Philosophie." Die Frage ist: wie sich die Nacht des Absoluten für die Erkenntniß in Tag verwandle**)?

4. Das sichtbare Universum. Die kepler'schen Gesetze.

Die zeitlose Endlichkeit begreift alles Endliche in sich, die Einheit aller Dinge, und hat kraft ihrer Selbständigkeit und ihres eigenen Lebens im Absoluten die Möglichkeit, sich von diesem abzusondern. Vermöge dieser Absonderung muß aus der absoluten Einheit die relative hervorgehen d. h. die Identität in einer Reihe von Potenzen, also auch die relative Entgegensetzung d. h. die quantitativen Differenzen, die natürliche Entwicklung der Dinge, das räumlich-zeitliche Abbild des Absoluten. Was Schelling früher die Indifferenz des Idealen und Realen genannt hatte, nennt er im Bruno, ohne jene Bezeichnung fallen zu lassen, „die ewige Einheit des Unendlichen und Endlichen" und braucht diesen Ausdruck in gleicher Weise als Schema; was er früher als die quantitativen Differenzen (Potenzen der Identität) bezeichnet hatte, giebt er im Bruno als „die relative Gleichsetzung und Entgegensetzung des Unendlichen und Endlichen", woraus die Gesetze alles Endlichen ganz allgemein sich sollen ein-

*) Ebendas. S. 252—258. Zu vgl. Fernere Darstellungen u. s. f. S. W. I. Bd. IV. S. 353—359.

**) Fernere Darstellungen S. 368. 404.

sehen lassen, die Gesetze des sichtbaren Universums, welches Schelling „die Körperwerdung der Ideen" nennt*).

Hier nimmt das Gespräch die uns bekannte naturphilosophische Betrachtung auf und verwebt in dieselbe nach platonischer Weise die Form mythischer Schilderung; dem eingeführten Grundschema gemäß wird die Gestaltung und Entwicklung der Dinge von dem Leben der Weltkörper bis zu dem der Individuen dargestellt, die Grade des Belebtseins bis zu dem Punkte, wo das Erkennen in das Individuum selbst eingeht, zum Begriff oder zur Seele eines einzelnen Dinges wird, sich erfaßt und damit als Bewußtsein oder Ich erscheint. Von dem Gerüste der körperlichen Dinge an bis herauf zu der Form des Schlusses wiederholt sich für unsere Betrachtung der gleiche Abdruck des Ewigen**). Die Gesetze der Verstandeserkenntniß werden abgeleitet und zuletzt die Ohnmacht und Nichtigkeit ihrer Logik dargethan, denn diese Erkenntniß bleibt im Endlichen befangen, in der Vorstellung und Verknüpfung der Abbilder, ohne Einsicht in die ewige und urbildliche Natur der Dinge. „Nimmer erblickt die Wahrheit an und für sich selbst, wer sie nicht im Ewigen anschaut***)." Hier kehrt das Gespräch zurück in seinen Ausgangspunkt und schließt mit der Betrachtung der wahren Philosophie.

Plato hatte in seinem Timäus den Weltbau construirt als den Organismus der Weltseele, als die Verkörperung ewiger und harmonischer Verhältnisse, beruhend auf der Uebereinstimmung der arithmetischen und musikalischen (harmonischen) Grundzahlen. Sein Vorbild war die pythagoreische Lehre. In der Nachahmung Platos versucht Schelling eine ähnliche Construction, indem er die

*) Bruno S. 258—260. Zu vgl. Fernere Darstellungen u. s. f. S. 369 Anmerkg.

) Bruno S. 297. *) Ebendas. S. 305.

kepler'schen Gesetze unmittelbar aus den ewigen Vernunftgesetzen selbst herleitet, im ausgesprochenen Gegensatz zu jeder empirischen Begründung aus hypothetischen Kräften, wie sie Newton gegeben. Hegel war ihm mit einer solchen Construction der kepler'schen Gesetze in seiner Abhandlung über die Planetenbahnen vorangegangen, und Schelling weist hin auf dieses Beispiel seines Freundes. Was er in den Vorlesungen über das akademische Studium als Aufgabe bezeichnet, wollte er in seinem Bruno und noch einleuchtender in den gleichzeitigen „ferneren Darstellungen aus dem System der Philosophie" ausgeführt haben *).

Die Körperwelt ist die sichtbare Ideenwelt. Je umfassender die Ideen sind, um so mehr sind sie ein Ausdruck der ewigen Einheit und des Ganzen; dasselbe gilt von den Körpern, sie sind um so vollkommener, ein um so deutlicheres Abbild der Ideenwelt, je umfassender und unabhängiger sie sind, andere Körper erzeugend und beherrschend: das sind die Welt- oder Centralkörper, aus denen die untergeordneten und unterworfenen Körper hervorgehen **). Aehnlich wie Plato preist Schelling die Gestirne als „selige Thiere und verglichen mit sterblichen Menschen als unsterbliche Götter". Die Ideen sind ineinander, die Körper außereinander, das Neben- und Nacheinander sind Raum und Zeit, der endlose Raum das unbewegte und ruhende Abbild des Ewigen, die endlose Zeit das rastlose und fließende. Die Einheit von Raum und Zeit ist die Bewegung, sie ist als solche das Abbild der ewigen Einheit des Unendlichen und Endlichen. Daher müssen sich in ihr Raum und Zeit verhalten, wie

*) S. vor. Cap. S. 837. Bruno S. 262—272. Vgl. Fernere Darstellungen u. s. f. S. 431—450.

**) S. oben Buch II. Cap. XIX. S. 563—67. Cap. XXVI. S. 665—67.

das Endliche und Unendliche im Ewigen. Die ewige sich selbst gleiche Einheit ist abgebildet in der vollkommensten Bewegung d. i. die in sich zurückkehrende: der Kreislauf. Gefordert wird die Gleichsetzung von Raum und Zeit, also diejenige Bewegung, die in gleichen Zeiten gleiche Bogen der Kreislinie durchläuft. So müßte die Bewegung sein, wenn der Weltkörper eine absolute Einheit wäre, er ist als abgesonderte Einheit nothwendig eine relative und entgegengesetzte, er ist central und zugleich excentrisch, er hat seine Einheit zugleich in sich und außer sich; daher ist seine in sich zurückkehrende Bewegung eine solche, die nothwendig zwei Centra oder Brennpunkte hat: nicht die Kreislinie, sondern die Ellipse. Gefordert ist demnach die Gleichsetzung von Raum und Zeit in der elliptischen Bewegung: eine solche, die in gleichen Zeiten nicht gleiche Bogen, sondern gleiche Sectoren beschreibt. Den einen Mittelpunkt bildet der Centralkörper, die Bewegung des Weltkörpers ist daher Umlauf, im Gegensatz zu den unterworfenen Körpern, die, im Weltkörper begriffen, nicht in sich, nur in ihm ihre Einheit haben, daher nothwendig fallen oder sich unfrei, gemäß der Schwere bewegen, Raum und Zeit nicht gleich, sondern ungleich setzend, denn die Räume verhalten sich im Fall, wie die Quadrate der Zeiten. In dem Umlauf des Weltkörpers, gegründet in seiner Differenz (Entfernung) vom Centralkörper, vollendet sich das Potenzverhältniß von Raum und Zeit, den Begriffen beider gemäß: die Quadrate der Umlaufszeiten verhalten sich wie die Würfel der mittleren Entfernungen. Das sind die kepler'schen Gesetze, die Bruno mit den Worten einführt: „merke, o Freund, den Sinn der Gesetze, die ein göttlicher Verstand uns enthüllt zu haben scheint", und nachdem er sie dargethan: „keine sterbliche Rede ist fähig, jene himmlische Weisheit

würdig zu preisen oder die Tiefe des Verstandes auszumessen, welche in jenen Bewegungen angeschaut wird".

Es ist wohl zu bemerken, wie Schelling in den Auseinandersetzungen des Bruno nicht den Gehalt seiner naturphilosophischen Ideen, aber die Form ihrer Darstellung ändert und an die Stelle der Entwicklung die Deutung und Symbolik setzt, wodurch sich mit der Darstellung auch die Sache verdunkelt. Er selbst fühlt diesen Mangel und entschuldigt ihn mit der Schwierigkeit des Objects und einem spöttischen Seitenblick auf Fichte: „es sei unmöglich einen sonnenklaren Bericht über das Universum abzufassen" *).

III.

Die Weltgegenden der Philosophie.

Jene absolute Einheit der Gegensätze ist das Grundthema der ächten Speculation in allen ihren großen und wahren Formen, gleichsam das Urmetall der Wahrheit, das in diesen Formen unter verschiedenem Gepräge erscheint; sie ist das Princip und der Schwerpunkt der Erkenntniß, und wie der Schwerpunkt der Erde von vier verschiedenen Seiten angesehen werden kann, so hat sich dieses Princip vorzüglich in vier Formen ausgesprochen, die gleichsam die vier Weltgegenden der Pilosophie bezeichnen: Materialismus, Intellectualismus, Realismus und Idealismus, darstellend, wie Schelling die Vergleichung spielend fortsetzt, den Westen, Osten, Süden und Norden der Gedankenwelt. Alle übrige Philosophie, die nicht in einer dieser Richtungen nach dem Schwerpunkte hin orientirt ist, schweift in der Irre und gründet ihre sogenannten Lehren auf die Nichteinheit,

*) Bruno S. 260. Fernere Darstellungen u. s. f. S. 402.

auf den Gegensatz des Idealen und Realen, wie er sich im gemeinen Bewußtsein ausspricht. „Dieß gilt von dem Pöbel der jetzt Philosophirenden*).“

1. Materialismus.

Das göttliche und natürliche Princip der Dinge sind in der Wurzel Eines. Wird diese Einheit als Materie begriffen, so entsteht der ächte Materialismus von uralter Abkunft, der alle wahren Probleme in sich schließt und darum den Keim der höchsten Speculation ausmacht. Ihm entgegen steht der falsche Materialismus, der die Materie von dem geistigen Princip absondert und in dieser Absonderung fixirt und tödtet. Je weiter der Materialismus in seiner falschen Richtung fortschreitet, um so unwahrer und lebloser werden seine Begriffe: zuerst wird die Materie als der formlose Stoff gefaßt und gleichgesetzt dem Subject der natürlichen und veränderlichen Dinge, diesen Fehlgriff beging schon Plato; dann wird sie gleichgesetzt den Körpern selbst, dann der unorganischen Masse, und da unter diesem Gesichtspunkt alle innere Einheit und Verwandtschaft der Dinge verneint werden muß, so bleibt zuletzt nichts übrig, als die Auflösung der einen Materie in zahllose Atome, die Setzung unveränderlich bestimmter Urstoffe, als deren todtes Behältniß die große Schachtel der Welt gilt. Dann ist der Tod das Princip der Dinge und alle lebendige Naturanschauung bis in die Wurzel erstorben**). Der ächte Materialismus ist hylozoistisch, er faßt die Materie nicht als den Stoff, der von außen geformt wird, sondern der sich selbst gestaltet, die formende Kraft, also die Formen oder Ideen in sich trägt und aus sich entwickelt, daher nichts Anderes

*) Bruno S. 307—310.

**) Ebendas. S. 310 flgd. 315 flgd.

ist als das Vermögen und Princip der **Entwicklung**. Ohne die Absonderung des Endlichen vom Absoluten giebt es keine Entwicklung, das Vermögen aber zu dieser Absonderung kann nur im Absoluten sein und ist nur aus ihm zu begreifen. Eben darin besteht die ungetrennte Einheit des göttlichen und natürlichen Princips, der Form und Materie. Wo eine Form ist, sind alle. Die Form aller Formen in ungetrennter Einheit mit der Materie ist die **Weltseele**. Die Entwicklung der Welt ist zeitlich, das Prinzip zur Entwicklung ist ewig. Das ist die Ewigkeit der Materie und ihre ewige Einheit mit der Form: das Princip des beseelten Ganzen. Diese Einheit der Form und Materie haben die Alten angeschaut in dem Mythus von der Vermählung des Reichthums mit der Armuth, des Poros und der Penia, der Erzeugung des **Eros**; darum hat man die Materie das empfangende, die Form das erzeugende Princip, jene die Mutter, diese den Vater der Dinge genannt, die Materie als „Dyas", die Form als „Monas" bezeichnet. „Die Entwicklung geschieht nur innerhalb des alles umschließenden und ewigen Princips der Materie. Es ist **ein** Licht, das in allem leuchtet, und **eine** Schwerkraft, welche dort den Körpern den Raum erfüllen lehrt, dort den Hervorbringungen des Denkens Bestand und Wesen giebt. Jenes ist der Tag, diese die Nacht der Materie. So unendlich ihr Tag ist, so unendlich ist auch ihre Nacht. In diesem allgemeinen Leben entsteht keine Form äußerlich, sondern **durch innere, lebendige und von ihrem Werk ungetrennte Kunst**. Es ist **ein** Verhängniß aller Dinge, **ein** Leben, **ein** Tod; nichts schreitet vor dem anderen heraus, es ist nur **eine** Welt, **eine** Pflanze, von der alles was ist nur Blätter, Blüthen und Früchte, jedes verschieden nicht dem Wesen, sondern der Stufe nach, **ein** Universum, in Ansehung desselben aber alles herrlich, wahrhaft

göttlich und schön, es selbst aber unerzeugt an sich, gleich ewig mit der Einheit selbst, eingeboren, unverwelklich*)."

2. Intellectualismus.

Die Entartung des Materialismus aus einer speculativen und lebendigen Weltanschauung in die gedankenlose Vorstellung einer todten Natur mußte die entgegengesetzte Richtung des Intellectualsystems hervorrufen, das alles Leben in die Ideen und den Geist flüchtet. Der falsche Materialismus verneint mit dem Leben auch die Entwicklung und ist unfähig, sie zu fassen. Jetzt wird die Entwicklung der Welt begründet aus dem Wesen der geistigen Natur, die Materie wird zur bloßen Erscheinung, zur beschränkten und verworrenen Vorstellung, jedes Ding bildet einen Mikrokosmus, eine Vorstellung des Universums in seiner beschränkten und eigenthümlichen Weise, jedes Ding ist auf seine Art das Ganze, je deutlicher seine Weltvorstellung ist, um so vollkommener ist seine Natur. Daher bilden alle Dinge von innen heraus ein fortschreitendes Stufenreich, die Eigenthümlichkeit jedes Dinges ist seine Entwicklungsstufe, „jedes stellt das Universum vor gemäß seiner Entwicklungsstufe", darum ist jedes vorstellend und strebend, denkend und wollend, ein beschränktes Abbild des absoluten Erkennens, in welchem das Ganze vollkommen klar und deutlich vorgestellt wird als Ideenwelt, worin Vorbild und Gegenbild vollkommen gleich sind. Die Körper sind Erscheinungen, die Wesen, die ihnen zu Grunde liegen, sind beschränkte Einheiten, die absolute Einheit ist Gott. „Die Einheit seiner Vollkommenheit ist der allgemeine Ort aller Einheiten und verhält sich zu ihnen, wie sich im Reiche des Scheins sein

*) Ebendas. S. 311—315 (insbes. S. 313 flgd.).

Ebenbild der unendliche Raum zu den Körpern verhält, der, unberührt von den Schranken des Einzelnen, durch alle hindurchgeht. Nur sofern die Vorstellungen der Einheiten unvollständig, eingeschränkt, verworren sind, stellen sie das Universum außer Gott und zu ihm, als zu seinem Grunde, sich verhaltend, sofern aber adäquat, in Gott vor. Gott also ist die Idee aller Ideen, das Erkennen alles Erkennens, das Licht alles Lichtes. Aus ihm kommt Alles und zu ihm geht Alles. Die Erscheinungswelt ist nur in den Einheiten und nicht von ihnen getrennt, denn nur sofern sie den getrübten Schein der Einheit erblicken, ist ihnen das Universum sinnlich, bestehend aus abgesonderten Dingen, die vergänglich und unaufhörlich wandelbar sind; die Einheiten selbst aber sind wieder abgesondert von Gott nur in Bezug auf die Erscheinungswelt, an sich aber in Gott und Eins mit ihm*)."

3. Realismus und Idealismus.

Wir erkennen in dieser Schilderung deutlich die wohlverstandene Lehre von Leibniz. Es leuchtet ein, daß der wahre Materialismus und der wahre Intellectualismus, verschieden in ihren Ausgangspunkten und Richtungen, auf dasselbe Ziel hinstreben: sie sind einverstanden in dem Princip der Identität und der Entwicklung. Diese Identität soll erkannt werden: das ist die Aufgabe, welche bleibt, und in welcher Realismus und Idealismus übereinstimmen, während sie entgegengesetzt sind in der Art ihrer Betrachtung. Die Lösung dieser Aufgabe kann nur in einer solchen Erkenntniß der Identität bestehen, aus welcher die Entwicklung d. h. der relative Gegensatz von Natur und Geist, von Denken und Sein einleuchtet. Es ist daher falsch, das Absolute

*) Ebendas. S. 315—321.

mit einer Seite jenes Gegensatzes zu identificiren und dasselbe entweder (in Rücksicht auf sein Wesen) bloß als Sein oder (in Rücksicht auf seine Form) bloß als Denken oder Erkennen zu fassen. Das erste ist der Fehler des einseitigen Realismus, das zweite der des einseitigen Idealismus. Der Gegensatz von Denken und Sein ist dem Absoluten nicht ebenbürtig, sondern untergeordnet. Es ist daher falsch, diesen Gegensatz absolut gelten zu lassen entweder in der Identität oder schlechthin als solchen. In diesem letzteren Fall entsteht aus dem Gegensatz der Dualismus, der das Denken zum Princip macht und ihm das Sein schlechthin entgegensetzt, eine Lehre, von der Bruno sagt, sie charakterisire ganz und gar „die Unmündigen in der Philosophie". Wird aber jener Gegensatz in die absolute Einheit selbst gelegt, so daß Denken und Sein (Ausdehnung) für die unmittelbaren Eigenschaften oder Attribute des Absoluten angesehen werden, so wird die Form des letzteren gänzlich verkannt, und es entsteht ein System, welches man irrthümlich für „den vollendetsten Realismus" zu halten pflegt. Offenbar das System Spinozas! So weit entfernt sich Schelling in seinem Bruno von der Darstellung seines Systems der Philosophie, worin er mit Spinoza und dessen Lehre von den entgegengesetzten Attributen Gottes ausdrücklich gemeinsame Sache gemacht hatte*).

Es ist demnach die absolute Einheit so zu begreifen, daß der Gegensatz von Denken und Sein „nur der Potenz, nicht aber der That nach" in ihm enthalten ist, daß sein Wesen in der absoluten Identität, seine Form im absoluten Erkennen (Subject-Object = intellectuelle Anschauung) besteht. Das absolute Subject-Object läßt sich als „Ichheit" bezeichnen, nur darf diese nicht im

*) Ebendas. S. 323 flgd. S. oben Buch II. Cap. XXXII. S. 785 folgd.

relativen, sondern nur im absoluten Sinn gelten, als „absolute Ichheit". Wird sie im relativen Sinn genommen, so wird sie in die Sphäre der relativen Einheit und Differenz herabgesetzt, so sind Wesen und Form des Absoluten einander ungleich, so wird zwischen dem Absoluten und dem Wissen ein unauflöslicher Gegensatz befestigt, dann ist die absolute Einheit unerreichbar durch die Erkenntniß, also unabhängig von dieser, daher nur gültig für das Handeln, sie wird für das Handeln zur unendlichen Aufgabe, für das Denken Sache des Glaubens, für die Natur ein äußerer Zweck, für welchen die Natur selbst nichts anderes ist als Stoff und Mittel; die Speculation ist zu Ende, die Natur verfällt von neuem der Nützlichkeitslehre, und die Philosophie geht wieder zusammen mit dem „Inbegriff des gemeinen Bewußtseins". Bruno schildert die fichte'sche Philosophie, und Lucian antwortet auf die Frage, ob diese Kritik nicht zutreffend sei: „ganz gewiß"*).

Was Schelling vier Jahre später polemisch gegen Fichte erklärt, läßt er hier seinen Bruno in friedlicher Weise demonstriren. Der Gegensatz von Realismus und Idealismus führt sich zurück auf den Gegensatz des relativen und absoluten Idealismus, das beständige Thema der philosophischen Streitfrage zwischen Fichte und Schelling. Der relative Idealismus steht im Gegensatz zum Realismus, der absolute steht über beiden, er ist „die Philosophie ohne allen Gegensatz", „die Philosophie schlechthin"**).

In Wahrheit ist nur die Einheit von Denken und Sein, des Idealen und Realen, des göttlichen und natürlichen Princips der Dinge: die absolute Einheit und die getrennte. In die getrennte fällt der Gegensatz, nicht in die absolute, in den Gegensatz gehört

*) Bruno S. 324—327. **) Ebendas. S. 322 flgd.

die Entwicklung der Welt, das erscheinende Weltall, das göttliche Leben in der Zeit, in der Natur und Menschheit. Wir erkennen in der natürlichen Welt „die Menschwerdung Gottes von Ewigkeit", in der geistigen „die nothwendige Gottwerdung des Menschen". „Indem wir auf dieser geistigen Leiter frei und ohne Widerstand auf und ab uns bewegen, sehen wir, jetzt herabsteigend, die Einheit des göttlichen und natürlichen Princips getrennt, jetzt hinaufsteigend und alles wieder auflösend in das Eine, die Natur in Gott, Gott aber in der Natur." So ist das göttliche Leben in der Welt eine *werdende Offenbarung* Gottes, es geht ein in die Entwicklung und den Wechsel der Dinge, es trägt und leidet das Schicksal der Welt und erhebt sich aus der Nacht zum Licht, aus dem Tode zum Leben. So erhellen sich „die Vorstellungen von dem Tode eines Gottes, die in allen Mysterien gegeben werden, die Leiden des Osiris und der Tod des Adonis"*).

Aus der ungetrennten Einheit des Absoluten die getrennte, aus der Identität den Gegensatz, aus Gott die Entwicklung der Welt ableiten und erkennen, ist das Problem, dessen Lösung die Identitätslehre jetzt zu ihrem Thema gemacht hat und von jetzt an unverwandt im Auge behält. Es ist zugleich das *Grenzproblem* ihrer Entwicklung. Gegen Ende unseres Dialogs wiederholt Schellings Bruno, was Giordano Bruno gesagt hatte: „*den Punkt der Vereinigung zu finden, ist nicht das Größte, sondern aus demselben auch sein Entgegengesetztes zu entwickeln, dieses ist das eigentliche und tiefste Geheimniß der Kunst*"**).

---

*) Ebendas. S. 328 flgd. **) Ebendas. S. 328.

Sechsunddreißigstes Capitel.

Philosophie und Religion.

I.

Die Religionsfrage.

Wir kennen das Problem, in welchem die Identitätslehre steht. Die Einheit des Absoluten und des Universums, der Begriff des Ἓν καὶ πᾶν gilt, aber nicht in einem Sinn, der den Unterschied Gottes und der Welt aufhebt und zwischen beiden eine völlige widerspruchslose Gleichung behauptet; vielmehr besteht zwischen Gott und Welt nicht bloß ein Unterschied, sondern ein Gegensatz, eine Trennung, ein Widerstreit, den der Gottesbegriff nicht etwa nur zuläßt, sondern zu seiner eigenen Geltung fordert, ohne welchen das Absolute im Geiste der neuen Identitätslehre nicht wäre, was es ist, also ein Widerstreit nicht auf Kosten der absoluten Einheit, sondern kraft derselben. Die Frage ist von eminenter Bedeutung, denn setzen wir das Absolute gleich der Welt, beide in ungetrennter und untrennbarer Einheit, so ist auch zwischen Gott und Mensch kein Zwiespalt, so ist im Menschen kein Gefühl einer solchen Trennung, kein Bedürfniß nach Versöhnung und Wiederherstellung der Einheit mit Gott, so ist in der Welt kein Uebel und kein Böses möglich, von dem eine Erlösung nothwendig wäre. Ohne menschliches Erlösungsbedürfniß d. h. ohne getrennte Einheit des göttlichen und mensch-

lichen Lebens giebt es keine Religion, ohne die Möglichkeit des Bösen keine menschliche Freiheit. Wir haben es zunächst mit der Frage der Religion zu thun.

Es giebt eine pantheistische Lehre, welche Gott und das Universum im Sinne der bloßen Natur einander völlig gleichsetzt und darum, wie religiös immer die Gesinnung des Philosophen sein mag, unvermögend ist, aus den Mitteln ihrer Erkenntniß die Thatsache der Religion in der Welt zu begründen. Solcher Art war die Lehre Spinozas, wie Brunos; solcher Art scheint das Identitätssystem Schellings zu sein, denn dieses System rühmt sich der intimsten Verwandtschaft mit Spinoza und Giordano Bruno, es hat einen offen und begeistert ausgesprochenen pantheistischen Charakter, es hat diesen Charakter in den Vordergrund gerückt und so hell erleuchtet, daß er den Anhängern, wie den Gegnern als der herrschende Grundzug in die Augen fallen mußte. Daher war es nahe gelegt, Schellings pantheistische Identitätslehre rein naturalistisch zu nehmen und im Gegensatz zur Religionslehre.

Wir reden jetzt nicht von den Gegnern, sondern von den Anhängern, die Schellings philosophisches System in jenem naturalistisch-pantheistischen Sinn auffassen und bejahen, darin einverstanden, daß mit diesem System die Religion unverträglich sei. Hier giebt es zwei Möglichkeiten: entweder man bejaht die Philosophie ohne Einschränkung und verneint die Religion überhaupt, oder man bejaht die Philosophie limitirend und verneint (nicht die Religion, sondern) die philosophische Religionslehre. Der erste Fall gilt von den Anhängern einer pantheistischen Vorstellungsart, wie sie Schelling selbst noch vor wenigen Jahren in seinem „epikurischen Glaubensbekenntniß" ausgesprochen, und die Fr. Schlegel als den „Enthusiasmus für die Irreligion" bezeichnet hatte; im zweiten Fall dagegen gilt die Religion als jenseits aller Philosophie

und wird dieser entgegengesetzt als ihre nothwendige Ergänzung, die nicht in der Erkenntniß, sondern im Glauben, in der Ahnung des Seligen, in einer besonderen, der Philosophie unzugänglichen Art der Intuition, mit einem Wort im Gegentheil der Philosophie bestehe. Die letztere, unfähig die Religion zu erkennen, müsse dieselbe anerkennen und auf diese Weise über sich und ihre Schranke hinausgehen. Dieß war der Standpunkt, den Eschenmayer, einer der ersten und damals wichtigsten Anhänger Schellings unmittelbar nach dessen Bruno geltend machte in seiner Schrift: „die Philosophie in ihrem Uebergange zur Nichtphilosophie" (1803)*).

Aus den Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums und den Unterredungen im Bruno wissen wir schon, wie wenig Schelling gesonnen war, das Problem der Religion preiszugeben und gleichsam aus der Philosophie zu entlassen, vielmehr hat er in dem religiösen Problem auch den Schwerpunkt des philosophischen erkannt, das eigentliche Mysterium der Philosophie. Jenes „epikurische Glaubensbekenntniß" ist nicht mehr das seinige; seit dem System des transscendentalen Idealismus hat er zu wiederholten malen versucht, aus der Tiefe der Identitätslehre die philosophische Religionslehre zu begründen; jetzt, veranlaßt durch Eschenmayers „merkwürdige Schrift", geht er direct auf die Frage ein und giebt statt der dialogischen Fortsetzung des Bruno die Abhandlung „Philosophie und Religion" (1804), die das beabsichtigte zweite Gespräch dem Stoff nach in sich aufnimmt. Wegen dieses unmittelbaren, zeitlichen und inneren Zusammenhangs mit dem Bruno rechne ich diese Schrift noch zur Entwicklung der Identitätslehre und bestimme sie als deren Endpunkt.

---

*) S. oben Buch I. Cap. IV. S. 57—59. Cap. VII. S. 145 flgd.

Die Art, wie Schelling, indem er gegen beide auftritt, Eschenmayer von den naturalistischen Anhängern seiner Lehre unterscheidet, bezeichnet seinen Standpunkt gegenüber der Religionsfrage: in jenem anerkennt er den Widerstreit eines edlen und scharfsinnigen Geistes, nur daß sich derselbe der speculativen Erkenntniß der Religion und ihrer Objecte weder überhaupt noch im Einzelnen bemächtigt habe; diese behandelt er mit der größten Geringschätzung, sie sind ihm „unerbetene Anhänger, die ohne begeistert zu sein den Thyrsus tragen" und, unfähig die eigentlichen Mysterien der Wissenschaft zu fassen, sich in ihre Außenseite werfen und diese zur Carricatur ausdehnen. „Die Außenseite überlassen wir ihnen auch ferner; was aber das Innere betrifft, rühre nicht, Bock! denn es brennt*)."

Philosophie und Religion haben ein gemeinsames Heiligthum, worin sie vollkommen übereinstimmen, es ist die Einsicht in die tiefsten und verborgensten Dinge: die Lehre von Gott und der ewigen Geburt der Dinge und ihrem Verhältniß zu Gott, die darauf gegründete Sittenlehre, „eine Anweisung zum seligen Leben", betreffend den Ursprung und Endzweck der Menschheit und die Unsterblichkeit der Seele. Nichts anderes war der Inhalt der ältesten Mysterien, in denen Philosophie und Religion eine ungetrennte Einheit ausmachten, jene religiös, diese tiefsinnig und speculativ war. Das Band wurde zerrissen, die Philosophie wurde Sache der Schule, die Religion exoterischer Volksglaube und „die einzig großen Gegenstände, um deren willen es allein werth ist zu philosophiren und sich über das gemeine Wissen zu erheben", gingen verloren. Jetzt ist die Aufgabe, sie der Philosophie zurückzugewinnen und ihre Einheit mit

*) S. W. Bd. VI. Philosophie u. Religion. S. 11—70. Vorbericht. S. 13—15. Einleitg. S. 16—20.

der Religion durch die Einsicht jener Objecte wiederherzustellen *). Die Centralfrage geht auf die Abkunft des Endlichen aus dem Absoluten, „die ewige Geburt der Dinge": dieses Problem, das in der Darstellung des Systems sich schon hervorgedrängt hatte, aber ungelöst geblieben, dann im Bruno als das große Mysterium der Philosophie erschienen war, bildet das Grundthema der gegenwärtigen Schrift und beherrscht von jetzt an den Ideengang Schellings. „Ich werde versuchen," sagt er im Rückblick auf den Bruno, „von dieser Frage den Schleier ganz hinwegzuheben **)."

II.

Die Lösung der Frage.

1. Gott und die Welt in Gott.

Die Frage kann nur gelöst werden aus einer wirklichen Gotteserkenntniß. Wird die Religion der Philosophie entgegengesetzt, so wird der letzteren eine solche Erkenntniß abgesprochen; es heißt: das Wesen Gottes sei dem speculativen Denken unerreichbar, das Absolute der Philosophie sei nicht der Gott der Religion oder, was dasselbe bedeutet, die Idee des Absoluten sei nicht das Absolute selbst. Denn die Idee des Absoluten sei durch das Denken producirt, also ein Product, sie sei, als „Einheit des Idealen und Realen, des Subjectiven und Objectiven", aus diesen beiden Factoren zusammengesetzt, also ein Zusammengesetztes, weder einfach noch unbedingt, daher weit entfernt, ein wirklicher Ausdruck des göttlichen Wesens zu sein. Anders ausgedrückt: die Erkenntniß des Absoluten sei und bleibe eine vermittelte, darum ihrer Natur nach unfähig, dem Wesen Gottes gleichzukommen.

*) Ebendas. Einleitg. S. 16 u. 20. **) Ebendas. S. 29.

Setzt man die Realität des Absoluten „außer und unabhängig von der Idealität" d. h. von allem Erkennen, so ist eine unmittelbare Erkenntniß desselben unmöglich, es giebt dann nur eine vermittelte, dann ist die Idee des Absoluten bloß subjectiv, also nicht das Absolute selbst, dann ist das Absolute im philosophischen Verstande nicht Gott im Sinne der Religion. Jene Einwürfe sind daher zutreffend, wenn die obige Voraussetzung gilt, sie gilt von den dogmatischen Systemen, wie von Kant und Fichte, sie trifft dagegen nicht die Lehre Schellings und ist dieser gegenüber ein Mißverständniß von Grund aus*).

Die Frage nach der Einheit der Philosophie und Religion liegt in der einfachsten Form vor uns, sie hängt davon ab, ob es eine unmittelbare Erkenntniß des Absoluten giebt oder nicht? Das Object einer vermittelten Erkenntniß ist nicht absolut, darum heißt die Alternative: entweder ist die Erkenntniß Gottes unmittelbar, oder es giebt überhaupt keine. Schon früher hatte Schelling gesagt: „die absolute Erkenntniß ist zugleich die Erkenntniß des Absoluten." Giebt es überhaupt keine Erkenntniß des Absoluten, so ist es in keiner Weise erkennbar, in keiner offenbar, weder in philosophischer noch in religiöser, dann fällt der Gegensatz von Philosophie und Religion, weil beide fallen. Sie fallen nur durch ihren Gegensatz, sie gelten nur durch ihre Einheit.

Nun leuchtet ein, daß jene Voraussetzung von „der Realität des Absoluten außer und unabhängig von der Idealität" in der dualistischen Lehre von dem Verhältniß des Idealen und Realen, des Subjectiven und Objectiven wurzelt. Diesen Dualismus entwurzelt zu haben, darin liegt die ganze Bedeutung der Iden-

---

*) Ebendas. „Idee des Absoluten". S. 21—27.

titätslehre, gegen welche daher alle obigen Gründe und Einwürfe hinfällig sind. Die Identitätslehre bejahen und dennoch aus den bekannten Gründen den Gegensatz zwischen Philosophie und Religion, „die Nichtphilosophie des Glaubens" behaupten, ist daher ein Zeichen nicht bloß falscher, sondern verworrener Auffassung. Das Princip der Identitätslehre ist die absolute Einheit (Indifferenz) des Idealen und Realen, ein Princip, das nicht aus ihr, sondern aus dem sie folgt.

Die unmittelbare Erkenntniß des Absoluten ist der allein gültige Fall. Unmittelbar kann nicht ein fremdes Object, sondern nur das eigene Wesen erkannt werden. Daher ist das Absolute nur dann erkennbar, wenn es sich selbst erkennt oder anschaut, daher ist das Selbsterkennen oder die Selbstanschauung die seinem Wesen allein entsprechende und absolut nothwendige Form. Aus dem Begriff der absoluten Einheit des Idealen und Realen in der Form des Selbsterkennens folgt alles Weitere.

Wenn das Ideale als solches zugleich das Reale sein soll, so kann das Reale nichts anderes sein als „das Ideale selbst in einer anderen Gestalt", die Gestalt oder Form des Idealen ist Idee; das Absolute ist Selbstgestaltung; was es gestaltet, sind Ideen, in diesen formt es sich oder macht sich gegenständlich, daher sind die Ideen die wirklichen Gegenbilder, in denen das Absolute sich selbst gegenwärtig, anschaulich, objectiv ist. Seine Selbstgestaltung ist seine „Selbstrepräsentation", der Proceß seiner Selbstobjectivirung oder Selbstanschauung. Eben darin besteht, was die Einheit des Idealen und Realen, des Subjectiven und Objectiven genannt wird: diese Einheit ist also keine Zusammensetzung, sondern „das schlechthin Ideale in der ewigen Umwandlung der reinen Idealität in Realität".

Verstehen wir genau diese Realität, das wirkliche Gegenbild

des Absoluten, worin es sich anschaut, sich objectivirt; fassen wir diese Bestimmung in ihrer ganzen Bedeutung. Dieses Gegenbild wäre nicht, was es ist, wenn es nicht auch absolut wäre: es ist „ein anderes Absolutes", es wäre als bloßer Schatten, als wesen= und machtloses Idol nicht absolut, nur Bild, aber nicht göttliches Gegenbild, bloß ideal, nicht zugleich real, dann wäre das Absolute nicht die Einheit des Idealen und Realen, es wäre überhaupt nicht. Darum hat die Idee als göttliches Gegenbild auch ihrerseits die Macht, die Idealität in Realität umzuwandeln d. h. Ideen zu produciren, die selbst productiv sind, sie entfaltet sich zur Ideenwelt: das ist die Welt in Gott, „die ganze absolute Welt mit allen Abstufungen der Wesen", das All in vollkommener Einheit. „Bis hieher ist nichts, das nicht absolut, ideal, ganz Seele, reine natura naturans wäre". In dieser göttlichen Welt ist nichts wahrhaft Besonderes. Die Ideenwelt ist die Entfaltung Gottes, seine Selbstobjectivirung, der zeitlose Proceß seiner Offenbarung, sein Werden im ewigen Sinn, das Schelling sehr charakteristisch bezeichnet als „die wahre transscendentale Theogonie". Denn das göttliche Selbsterkennen ist die Bedingung alles Erkennens. Aber wie entsteht aus der göttlichen Natur die endliche, aus der Intellectualwelt die körperliche, aus der ewigen Einheit der Dinge das wahrhaft Besondere? In dieser Frage liegt das große Geheimniß *).

2. Der Abfall und die Welt außer Gott.

Daß die endliche und materielle, in Raum und Zeit ausgedehnte Welt in sich unvollkommen und nicht absolut, vielmehr das Gegentheil des Absoluten ist, leuchtet sogleich ein. Wie aber

*) Ebendas. „Abkunft der endlichen Dinge aus dem Absoluten und ihr Verhältniß zu ihm." S. 28—35.

verhält sich zum Absoluten diese ihm entgegengesetzte und widerstreitende Welt? Es handelt sich um den Ursprung der Materie, den Schelling als „eines der höchsten Geheimnisse der Philosophie" bezeichnet. Die Materie ist von Gott entweder unabhängig oder abhängig: das ist die Alternative, die noch keine dogmatische Philosophie überwunden hat. Setzen wir sie als unabhängig, so wird ein dem Absoluten entgegengesetztes, zweites Weltprincip angenommen und ein Dualismus gleich der persischen Religionslehre eingeführt, mit dem sich der Begriff des Absoluten nicht mehr verträgt, er wird durch diese Art der Entgegensetzung beschränkt, also verneint. Setzen wir die Materie als abhängig, so wird, wie immer diese Abhängigkeit gefaßt werde, Gott zum Urheber des Unvollkommenen und Bösen gemacht, und es entstehen gegen seine Absolutheit alle die Einwürfe, gegen welche selbst Leibniz für nöthig fand, Gott zu vertheidigen*).

Die Abhängigkeit gilt entweder als eine unmittelbare oder mittelbare. Sie ist mittelbar, wenn zwischen Gott und der Materie, dem obersten Princip der Intellectualwelt und der endlichen Natur ein stetiger Zusammenhang oder Uebergang durch eine Reihe von Mittelgliedern oder Zwischenstufen stattfindet, wie das Licht zuletzt an der äußersten Grenze des Erleuchtungskreises in Finsterniß übergeht. Dieß war die Vorstellungsweise der alten Emanationslehre, wonach aus dem Göttlichen allmälig sein Gegentheil hervorgeht, also jenes allmälig aufhört zu sein, was es ist, mithin überhaupt zu sein aufhört; statt in Realität sich zu verwandeln, geht es über in Privation. Die Abhängigkeit ist unmittelbar, wenn der Gottheit die form- und ordnungslose Materie als der zu gestaltende und empfängliche Stoff untergelegt wird,

---

*) Ebendas. S. 47.

den sie mit den Urbildern der Dinge befruchtet. Dieß ist die Vorstellung des platonischen Timäus, den Schelling jetzt als den „rohesten Versuch", die Materie von Gott abhängig zu machen, bezeichnet, „als eine Vermählung des platonischen Intellectualismus mit den roheren, kosmogonischen Begriffen, die vor ihm geherrscht hatten". Der Name Plato werde entweiht, wenn man ihn, „das Haupt und den Vater der wahren Philosophie", für den Urheber dieser Lehre halte*).

Jetzt ist das Problem auf einen Punkt geführt, von wo nur ein Ausweg übrig bleibt, der den Dualismus ebenso sehr als den stetigen Zusammenhang vermeidet: es giebt zwischen Gott und Materie weder eine Brücke noch einen absoluten Gegensatz. Die Verneinung des Dualismus fordert die Begründung der endlichen Natur aus dem Absoluten, also einen gewissen Zusammenhang zwischen ihr und Gott; die Verneinung jeder Möglichkeit eines stetigen Ueberganges fordert den Abbruch. Der Ursprung der Materie ist nicht durch einen stetigen Hervorgang aus dem Absoluten, sondern nur durch „ein vollkommenes Abbrechen der Absolutheit", durch einen Sprung denkbar, „er kann nur in einer Entfernung, in einem Abfall von dem Absoluten liegen". Dieß ist die wahre und tiefsinnige Lehre Platos, die man nicht im Timäus, sondern im Phädon und den ihm geistesverwandten Dialogen zu suchen habe**).

Das Absolute ist das allein wahre Sein, außer dem Nichts ist; der Abfall vom Absoluten producirt darum nothwendig das nicht wahrhaft wirkliche Sein, das Endliche als Gegentheil des Unendlichen und Ewigen. Nun aber setzt der Abfall vom

---

*) Ebendas. S. 35—37. Vgl. voriges Cap. S. 844. S. oben Cap. XXVI. S. 660—62.

**) Philosophie und Religion. S. 38 flgd.

Absoluten das Sein in ihm voraus, es muß daher gefragt werden: wie ist im Absoluten ein Abfall von demselben überhaupt möglich? Nicht der Abfall selbst, nur seine Möglichkeit kann und soll aus dem Absoluten begründet werden: in der Auflösung dieser Frage liegt das ganze Gewicht unserer Schrift.

Nun ist schon dargethan, daß zum Absoluten nothwendig sein Gegenbild gehört, welches, ohne selbst absolut zu sein, nie das wirkliche Gegenbild des Absoluten wäre; es hat darum nothwendig den Charakter der Selbständigkeit und Freiheit. „Das ausschließend Eigenthümliche der Absolutheit ist, daß sie ihrem Gegenbild mit dem Wesen von ihr selbst auch die Selbständigkeit verleiht. Dieses Insichselbstsein ist Freiheit, und von jener ersten Selbständigkeit des Gegenbildes fließt aus, was in der Erscheinungswelt als Freiheit wieder auftritt, welche noch die letzte Spur und gleichsam das Siegel der in die abgefallene Welt hineingeschauten Göttlichkeit ist"*). In diesem Begriffe der Freiheit liegt die Auflösung der obigen Frage.

Es leuchtet ein, daß die Freiheit des Gegenbildes absolut nothwendig ist, denn mit ihrer Aufhebung wäre das Absolute selbst aufgehoben. Hier ist der Punkt, in welchem Freiheit und Nothwendigkeit vollkommen identisch sind. Nun aber wäre das Gegenbild nur scheinbar, nicht im Ernste frei und selbständig, wenn es sich nicht in seiner Selbstheit ergreifen und von dem Absoluten losreißen könnte; es wäre nicht „ein anderes Absolutes", wenn es sich als dieses Andere nicht zu bethätigen d. h. aus eigener Kraft von Gott zu trennen vermöchte. Diese Trennung ist der Abfall, möglich nur durch die Freiheit des Gegenbildes, wirklich nur durch dessen eigenste That; der Grund seiner

---

*) Ebendas. S. 39.

Möglichkeit liegt in Gott, der Grund seiner Wirklichkeit in ihm selbst. Ohne die Wirklichkeit seiner Trennung von Gott ist die Freiheit des Gegenbildes kraftlos und nichtig, ohne Freiheit ist das Gegenbild des Absoluten unwirklich, ohne sein wirkliches Gegenbild ist das Absolute selbst unmöglich. Auf diese Weise wird der Zusammenhang zwischen Gott und dem Abfall seines Gegenbildes vollkommen begreiflich und zugleich jede Theilnahme Gottes an diesem Abfall ausgeschlossen: der Zusammenhang reicht bis zur Möglichkeit des Abfalles und zerreißt mit der That selbst*). Anders ausgedrückt: die Selbstobjectivirung des Absoluten ist nothwendig seine Selbstverdoppelung. Aus diesem Begriff hatte schon Lessing in seinem „Christenthum der Vernunft" die Vernünftigkeit der Trinitätslehre erkannt, und Schelling war sich gerade in diesem Punkt seiner Uebereinstimmung mit Lessing wohl bewußt. Die Lehre von der Selbstverdoppelung des Absoluten ist in keiner früheren Schrift so hell erleuchtet als in seiner Abhandlung über „Philosophie und Religion"**).

Wird die Einheit mit Gott getrennt, so ist die nothwendige Folge ein Dasein außer Gott. In dem göttlichen Gegenbilde besteht die vollkommene Einheit des Idealen und Realen, d. h. seine Realität ist unmittelbar durch die Idee bestimmt und hat die vollständige Möglichkeit ihres Seins in sich selbst. Das Gegentheil davon ist die nothwendige Folge des Abfalls, eine Realität, welche die vollständige Möglichkeit ihres Seins nicht in sich selbst, sondern außer sich hat: die Wirklichkeit in Zeit und Raum, die sinnlich bedingte und materielle. So entsteht die endliche Natur, der endlose Causalnexus der Dinge, worin jedes in die Kette aller verflochten ist und in anderen außer sich seine Ursache hat. Der

*) Ebendas. S. 39 u. 40. S. 51 flgd.

**) Vgl. dieses Werk Bd. III. Buch III. Cap. V. S. 806—809.

Charakter der Endlichkeit fällt zusammen mit dem der endlichen Nothwendigkeit. In dem göttlichen Gegenbilde war die absolute Freiheit eines mit der absoluten Nothwendigkeit; die Folge des Abfalls ist der Verlust beider: die endliche Nothwendigkeit und die nichtige Freiheit. Das Endliche kann nur entstehen durch den Abfall von Gott, und durch diesen kann nichts Anderes entstehen als das Endliche. In dem Reiche des letzteren herrscht das Gesetz der endlichen Nothwendigkeit oder des äußeren Causalnexus, und es ist vollkommen unmöglich, ein endliches Ding unmittelbar aus dem Absoluten zu erklären oder auf dasselbe zurückzuführen. Schon daraus läßt sich erkennen, wie das Sein der endlichen Dinge gegründet ist im Abbruch der Einheit mit dem Absoluten. Das sinnliche Universum ist die Folge des Abfalls, der Grund desselben ist „die Idee, von Seiten ihrer Selbstheit betrachtet“*).

Da nun der Charakter der Zeitlichkeit mit dem der Endlichkeit zusammenfällt, so leuchtet ein, daß der Grund derselben zeitlos ist, also von einer Zeitfolge oder einem Uebergange von Gott zur endlichen Natur in keiner Weise geredet werden kann. Der Abfall ist eine ewige (intelligible) That außer aller Zeit. Es giebt darum auch keine genetische Erklärung desselben in gewöhnlichem Sinn, denn diese hat es mit der zeitlichen Entstehung der Dinge zu thun: der Abfall ist unerklärlich. Und da das Absolute selbst an ihr keinen Theil hat, denn er begründet ein außergöttliches Dasein, so ändert er nichts an dem Wesen Gottes und seines Gegenbildes: er ist daher in Rücksicht auf das Absolute außerwesentlich oder accidentell. Der Abfall ist eine That und zwar die eigenste des Gegenbildes selbst, nicht eine „That-Sache“, sondern eine „That-Handlung“, wodurch dieses

---

*) Philosophie und Religion. S. 40 u. 41. S. 52.

sich absondert von Gott und etwas Besonderes für sich sein will. Dieses Fürsichselbstsein, durch die Endlichkeit fortgeleitet, erscheint in seiner höchsten Potenz als Ichheit, die als solche das Grundthema des sinnlichen Universums, der abgefallenen Welt ausmacht. Die Ichheit ist das allgemeine Princip der Endlichkeit, das des Sündenfalls. Hier erscheint Fichtes Wissenschaftslehre in einem eigenthümlich bedeutsamen Licht. Er hat durch den Begriff der Thathandlung das Wesen der Endlichkeit und des endlichen Bewußtseins unter allen neueren Philosophen am klarsten gedeutet, er hat das Princip des Sündenfalls in der höchsten Allgemeinheit ausgesprochen und, wenn auch unbewußt, zum Princip seiner eigenen Lehre gemacht. Darum kann die Bedeutung seiner Philosophie nicht groß genug angeschlagen werden. Ihr Princip ist nicht das letzte und höchste, aber zu der tiefsten Einsicht, die es überhaupt giebt, der nothwendige und letzte Durchgangspunkt. Fichte hat das Wesen des Ich und dessen Nichtigkeit durchschaut, er hat einleuchtend gezeigt, wie „die Ichheit nur ihre eigene That ist und nichts, abgesehen von diesem Handeln, sie ist nur für sich selbst, nicht an sich selbst". Das gute Princip ist nicht ohne das böse zu erkennen. „Wie in dem Gedicht des Dante, geht auch in der Philosophie nur durch den Abgrund der Weg zum Himmel*)."

3. Die Rückkehr zu Gott.

Die Ichheit offenbart das Wesen des Endlichen, sie besteht nicht bloß in der losgerissenen Freiheit, sondern erkennt dieselbe und erleuchtet ihre Nichtigkeit; sie ist der Punkt der äußersten Entfernung von Gott und darum zugleich der Moment der Rück-

*) Ebendas. S. 41—43. S. 52. Vgl. Fernere Darstellungen u. s. f. S. W. I. Bd. IV. S. 389.

kehr, wie der Planet, wenn er die größte Sonnenferne erreicht hat, wieder in die Sonnennähe zurückstrebt. „Sie ist der Punkt des höchsten Fürsichselbstseins des Abgebildeten und zugleich der Punkt, wo in der gefallenen Welt selbst wieder die urbildliche sich herstellt, jene überirdischen Mächte, die Ideen, versöhnt werden und in Wissenschaft, Kunst und sittlichem Thun sich herablassen in die Zeitlichkeit. Die große Absicht des Universums und seiner Geschichte ist keine andere als die vollendete Versöhnung und Wiederauflösung in die Absolutheit*)."

Aus diesem höchsten Endzweck der Geschichte erleuchtet sich ihr Thema und die Ordnung ihres Weltlaufs, der sich in zwei Hauptperioden unterscheidet: die erste darf in Rücksicht auf Gott „centrifugal", die andere „centripetal" genannt werden, jene zeigt den Ausgang der Menschheit von ihrem Centrum bis zur äußersten Gottesferne, diese die Rückkehr; die erste ist „gleichsam die Ilias, die zweite, in der Rückkehr zur Heimath begriffen, die Odyssee des göttlichen Weltgedichts, denn „die Geschichte ist ein Epos, im Geiste Gottes gedichtet". In ihr soll die Einheit der Welt mit Gott wieder hergestellt werden, in dieser Einheit besteht und vollendet sich die Offenbarung Gottes: darum ist „die Geschichte im Ganzen eine successiv sich entwickelnde Offenbarung Gottes". Und da die Wiederherstellung der Einheit nicht sein könnte ohne den Abfall, so ist dieser ein Mittel der vollendeten Offenbarung**).

In dem Streben nach der Einheit mit Gott besteht die Sittlichkeit, in dem erreichten Ziel die Seligkeit. Aus der Gotteserkenntniß folgt nothwendig der Umschwung, der Eintritt in

*) Ebendas. S. 42 flgd.

**) Ebendas. „Freiheit, Sittlichkeit, Seligkeit: Endabsicht und Anfang der Geschichte." S. 57. S. 63.

die Gottesnähe, die centripetale Wendung des Lebens, das bewußte Zurückstreben in die Einheit, das die Gewißheit der Seligkeit in sich schließt. Darum sind Sittlichkeit und Seligkeit eines und haben ihren gemeinsamen Schwerpunkt in Gott. „Nur wer Gott erkennt, ist erst wahrhaft sittlich.“ „Es ist überhaupt erst eine sittliche Welt, wenn Gott ist, und diesen sein zu lassen, damit eine sittliche Welt sei, ist nur durch vollkommene Umkehrung der wahren und nothwendigen Verhältnisse möglich*).“

Die Geschichte des Universums begreift die Weltgeschichte im gewöhnlichen Sinn in sich, aber geht nicht in dieselbe auf, sondern reicht tiefer und weiter, sie umfaßt auch die Natur; die Vorgeschichte der Menschheit und ihr Ziel liegt jenseits des irdischen Lebens. In ihr verwirklicht sich die Idee der aus der Trennung wiederherzustellenden Einheit der Dinge mit Gott; Natur und Menschheit sind die symbolische Darstellung dieser Idee. Schelling hatte früher die Natur „die Odyssee des Geistes“ genannt**), jetzt nennt er die Religion „die Odyssee der Geschichte“. Die Natur gehört auch zu dem Weltepos, dessen Thema die Rückkehr der Dinge zu Gott, dessen Ziel die vollendete Offenbarung Gottes ist. Dies ist „die große Absicht der gesammten Welterscheinung“.

Was aber die Menschheit betrifft, so ist weder der Anfang noch das Ziel ihrer weltgeschichtlichen Bahn durch die sogenannte Historie erleuchtet. Dem Ziele der Einheit mit Gott geht nothwendig voraus die fortschreitende Annäherung, dieser die fortschreitende Entfernung bis zu einem äußersten Punkt. Also muß der Anfang, dem die wachsende Entfernung folgt, ein Zustand der Gottesnähe gewesen sein, und es ist nicht zu denken, daß „die gegenwärtige Menschheit sich von selbst aus der Thierheit und

*) Ebendas. S. 53. S. 55 flgd.

**) S. oben Buch I. Cap. XXXI. S. 756.

dem Instinct zur Vernunft und Freiheit emporgehoben". Daher die Annahme, daß sich das menschliche Urgeschlecht unter dem Einfluß und der Erziehung höherer Naturen befunden habe und in Uebereinstimmung damit die Urzeit der Welt und der irdischen Natur überhaupt eine höher gestellte war, mit deren Untergang die allmälige und zunehmende Verschlechterung eintrat. Ein Nachklang davon lebt in der Sage vom goldenen Zeitalter*).

4. Das Geisterreich und die Unsterblichkeit der Seele.

Ist der Grund der Sinnenwelt der Abfall des göttlichen Gegenbildes und dieser Abfall die eigenste, darum selbstverschuldete That seiner (intelligibeln) Freiheit, so folgt, daß das Dasein der endlichen Natur und des sinnlichen Lebens auf einer Schuld beruht, deren nothwendige Folge die Strafe ist, und deren nothwendige Aufgabe die Läuterung. Die Folge war das sinnlich getrübte und verdunkelte Dasein, eingeschmiedet in die Kette der Dinge, in den Kerker der Körperwelt. Eben diese Folge ist die Strafe selbst; die Aufgabe aber besteht in der Befreiung aus dem Kerker der Sinnenwelt, in der Tilgung der Schuld, in der Läuterung des Lebens. Jene alte heilige Lehre, die keiner großartiger und klarer durchdacht und verkündet hat als Plato, stellt sich wieder her und macht allen jenen Zweifelsknoten über den Ursprung der Materie, woran die Vernunft seit Jahrtausenden sich müde gearbeitet, ein Ende: „daß die Seelen aus der Intellectualwelt in die Sinnenwelt herabsteigen, wo sie zur Strafe ihrer Selbstheit und einer diesem Leben vorhergegangenen Schuld an den Leib, wie an einen Kerker, sich gefesselt finden und zwar die Erinnerung des Einklangs und der Harmonie des wahren

*) Philosophie und Religion. S. 57—59.

Universums mit sich bringen, aber sie in dem Sinnengeräusch der ihnen vorschwebenden Welt nur gestört durch Mißklang und widerstreitende Töne vernehmen, so wie sie die Wahrheit nicht in dem, was i s t oder zu sein scheint, sondern nur in dem, was für sie w a r, und zu dem sie zurückstreben müssen, dem intelligibeln Leben, zu erkennen vermögen"*).

Das Ziel der Läuterung kann kein anderes sein als die Reinheit von der Schuld, die Wiederherstellung der Einheit mit Gott, das rein geistige, ewige, selige Leben: dieses Ziel der Welt und ihrer Geschichte ist das G e i s t e r r e i c h. „Die Geschichte des Universums ist die Geschichte des Geisterreichs, und die Endabsicht der ersten kann nur in der der letzteren erkannt werden**)." Von hier aus erhellt sich der Begriff der U n s t e r b l i c h k e i t. Sie besteht im ewigen oder seligen Leben, in dem rein geistigen oder intelligibeln, dessen Bedingung die Reinheit von der Schuld, die Entäußerung der Selbstheit ist. Da nun das sinnliche und individuelle Leben in der Selbstheit besteht, so ist die Unsterblichkeit der Seele n i c h t als deren individuelle Fortdauer zu denken. Dies wäre fortgesetzte Sterblichkeit, fortwährende Gefangenschaft und Strafe. „Die Endlichkeit an sich selbst ist Strafe." „Es ist klarer Mißverstand, die Seele im Tode die Sinnlichkeit abstreifen und gleichwohl individuell fortdauern zu lassen." Die Befreiung von der Endlichkeit ist das innerste und verborgenste Thema der Natur und der Entwicklung der Welt. „Was ist daher die Natur, dieses verworrene Scheinbild gefallener Geister anders, als ein Durchgeborenwerden der Ideen durch alle Stufen der Endlichkeit, bis die Selbstheit an ihnen, nach Ablegung aller Differenz, zur Identität mit dem Unendlichen sich läutert, und

*) Ebendas. S. 47.

**) Ebendas. „Unsterblichkeit der Seele." S. 60.

alle als reale zugleich in ihre höchste Idealität eingehen?" Der Wunsch nach Unsterblichkeit in der Bedeutung individueller Fortdauer stammt unmittelbar aus der Endlichkeit, aus der Selbstsucht und kann am wenigsten demjenigen erstehen, der schon jetzt bestrebt ist, die Seele von dem Leibe zu lösen, wie nach Sokrates im Phädon der wahrhaft Philosophirende*).

Individuelle Fortdauer ist Strafe, bedingt durch Schuld. Daher ist der künftige Zustand der Seele bedingt durch den gegenwärtigen d. h. durch den Grad der Läuterung oder Nichtläuterung, womit das gegenwärtige Leben endet. Die Strafe der Nichtläuterung ist Fortsetzung des endlichen Daseins, Palingenesie, deren Art und Ort von der Natur und dem Grade der ungeläuterten Begierden abhängt. Diese Idee liegt auch Platos bildlichen Darstellungen der Seelenwanderung zu Grunde. Vollkommene Läuterung ist der Eingang und die Rückkehr in das rein geistige Leben, in die wiederhergestellte und vollendete, unstörbare Einheit mit Gott. „Besteht die Sinnenwelt nur in der Anschauung der Geister, so ist jenes Zurückgehen der Seelen in ihren Ursprung zugleich die Auflösung der Sinnenwelt selbst, die zuletzt in der Geisterwelt verschwindet**)."

III.

Das Mysterium der Philosophie und Religion.

Der Inhalt der Religion ist rein geistig und darum verschlossen in der innersten Tiefe des menschlichen Lebens, ihr Verhältniß zum Staat entspricht dem Verhältnisse Gottes zur Welt und ist, wie dieses, kein unmittelbares, sondern indirectes, unvermengt mit dem Realen und Sinnlichen: sie kann daher nur

---

*) Ebendas. S. 60—62. **) Ebendas. S. 62—64.

esoterisch oder in der Gestalt der **Mysterien** existiren, die exoterische Form ist die Mythologie als bildliche oder symbolische Darstellung der Ideen, die Poesie und Kunst. Jener geistige Inhalt der Religion ist derselbe als der der alten Mysterien: die heilige Lehre von der Unschuld, dem Fall und der Läuterung, womit die Ewigkeit der Seele und das sittliche Verhältniß zwischen dem gegenwärtigen und künftigen Zustand zusammenhängt. „Auf diese Lehren, diese ewigen Grundsäulen der Tugend, wie der höheren Wahrheit, müßte jede geistige und esoterische Religion zurückgeführt werden." Diese ist ebenso nothwendig **Monotheismus** (Lehre von der göttlichen Einheit), als die exoterische Religion sich mythologisch gestaltet und unter irgend einer Form in **Polytheismus** verfällt.

In dieser auf die Tiefe der Gotteserkenntniß gegründeten Anschauung der Welt und des menschlichen Lebens liegt die Einheit der Philosophie und Religion, die Einheit des Heidenthums und Christenthums. Das Christenthum hat die Lehre von der Läuterung und Umwandlung des Menschen in Weltreligion verwandelt. „Hätte man den Begriff des Heidenthums nicht immer und allein von der öffentlichen Religion abstrahirt, so würde man längst eingesehen haben, wie Heidenthum und Christenthum von jeher beisammen waren, und dieses aus jenem nur dadurch entstand, daß es die Mysterien öffentlich machte*)."

IV.

Uebergang zur Theosophie.

Wir haben die Grenze der Identitätslehre erreicht und stehen vor der letzten Entwicklungsperiode des Philosophen, deren Rich-

*) Ebendas. „Anhang. Ueber die äußeren Formen, unter welchen Religion existirt." S. 65—70.

tung und Thema in der Schrift über „Philosophie und Religion" sich schon angelegt finden. Das Identitätssystem war hervorgegangen aus der Naturphilosophie und ist angelangt bei der Religionslehre: dieser Punkt bezeichnet die Grenze, bis zu der ein im Ideengange des Philosophen nothwendiger, aus unserer Darstellung einleuchtender Fortschritt geführt hat. Der Fortschritt betrifft nicht diesen oder jenen Theil der Lehre, sondern die Begründung des Ganzen, er geht in die Tiefe. Die früheren Probleme werden nicht verlassen, es wird kein neues und besonderes eingeführt, das als ein weiteres Glied der Reihe sich an die vorhergehenden nur anknüpft, vielmehr werden alle bisherigen zusammengefaßt in einem Grundproblem. Dieses Grundproblem ist die Religion. Sie ist erkannt als das Mysterium der Welt, als das unsichtbare und verborgene Band zwischen Gott und den Dingen, als deren Ursprung aus Gott und Rückkehr zu ihm, als der Abfall und die Wiederherstellung des Geisterreichs d. h. als die Geschichte des Geisterreichs, welche die der Welt, die Entwicklung der Natur und Menschheit, in sich faßt. So werden die früheren Probleme jedes an seinen Ort gestellt und sämmtlich begriffen in dem der Religion, auf welches letztere sie zurückgeführt sind als ihre Wurzel. Die Erkenntniß der Religion ist die Philosophie, die ganze, die den Bestand der Identitätslehre und der Naturphilosophie nicht ändert, nur gleichsam localisirt und in gewisse Grenzen einschließt. Die Religion begreift das ganze Weltproblem in sich, daher die philosophische Religionslehre die gesammte Philosophie.

Nun ist das Problem der Religion nur aufzulösen aus der Gotteserkenntniß. Diese ist das Centrum, in dem Schelling von jetzt an den Standpunkt nimmt, der seinen Ideengang leitet und beherrscht. Dazu mußte er fortschreiten, nachdem die Identitäts-

lehre den Schwerpunkt der Welt in das Absolute jenseits aller Weltentwicklung gelegt hatte. Er selbst hat diesen Fortschritt als das Gesammtresultat aller seiner bisherigen Speculation ausgesprochen. „Von dem Stückwerk des einzelnen Wissens überzugehen zur Totalität der Erkenntniß, erkläre ich für die Endabsicht und den Zweck aller meiner wissenschaftlichen Arbeiten, denn ich wollte die Wahrheit in allen einzelnen Richtungen erkennen, um frei und ungestört in die Tiefe des Absoluten zu forschen*)."

Haben die früheren Untersuchungen zu dem Absoluten hingeführt, so gehen die folgenden von ihm aus. Der Zusammenhang beider läßt sich nicht einfacher aussprechen. Man könnte darum den Charakter der folgenden Untersuchungen als „philosophische Religions- oder Gotteslehre" bezeichnen, und da die Religion mit der Geschichte des Geisterreichs (Universums) in dem oben erklärten Sinn zusammenfällt, so ließe sich mit einem Ausdruck des Philosophen selbst auch sagen: „Begründung der geschichtlichen Philosophie". Indessen ist diese Bezeichnung zu leicht einem völligen Mißverständnisse ausgesetzt, wenn das Wort „geschichtlich" im gewöhnlichen Sinn genommen wird. Unter philosophischer Religionslehre erwartet man eine Untersuchung, die von der menschlichen Seite ihren Ausgangspunkt nimmt, unter philosophischer Gotteslehre eine Art der Theologie, womit der eigenthümliche Charakter der Untersuchungen Schellings nichts gemein hat. Um diesen Charakter kurz und einfach zu bezeichnen, nehme ich das Wort „Theosophie": ein Ausdruck, der nicht durch sich, sondern nur durch eine besondere Art der Erklärung und Anwendung mißverständlich sein kann. Da ich durch meinen

---

*) Fernere Darstellungen u. s. f. S. W. I. Bd. IV. S. 400 flgd.

Gebrauch dieses Wortes im Allgemeinen, wie im Hinblick auf Schelling bis jetzt nicht das mindeste verwerfliche Urtheil ausgesprochen habe, so muß es mich befremden, wenn mir ohne jeden Anlaß, bloß weil ich jenes Wort angewendet, ein solches Urtheil auf den Hals geredet wird*). Der Ausdruck Theosophie ist in meinem Munde keine „verrufene Kategorie", er enthält nichts, wodurch man gezwungen wäre, ihn nur auf gewisse Philosophen anzuwenden. Es gab eine Zeit, und zwar gerade die Epoche, bei der wir stehen, wo sich Schelling dieser Bezeichnung so wenig schämte, daß ihm selbst die Vergleichung mit den Schwärmern willkommen war. „Ich will," sagte er damals, „den Namen vieler sogenannter Schwärmer noch laut bekennen und mich rühmen, von ihnen gelernt zu haben, sobald ich mich dessen rühmen kann; ich will das Schelten mit ihren Namen nun suchen wahr zu machen"**). Er hat sich weit später gegen diese Bezeichnung gewehrt, nicht weil er in der Grundanschauung seine Verwandtschaft mit den Theosophen verleugnete, sondern weil er „den Theosophismus" für eine Art von „Mysticismus" erklärte, welche die Form der wissenschaftlichen Erkenntniß und Darstellung ausschließe und derselben unfähig sei***). Das Wort selbst sagt von einer solchen Unfähigkeit nichts; es muß auch Theosophen geben können, welche die Fähigkeit der wissenschaftlichen Erkenntniß haben, es kommt daher auf die Art der Theosophie an, und daß ein Denker wie Schelling seine eigene hat, wird niemand, der ihn kennt, bestreiten. Mit welcher Kraft wissenschaftlicher Erkenntniß

---

*) Hubert Beckers: Schellings Geistesentwicklung u. s. f. Festschrift (1875) S. 9. S. 17 flgd. S. 38.

**) S. oben Buch II. Cap. XXVII. S. 687.

***) Schellings S. W. I. Bd. X. S. 182—192. Abth. II. Bd. III. S. 120—125. Vgl. dies. Werk, Buch I. Cap. XV. S. 296.

und Darstellung er den theosophischen Charakter seiner Lehre ausgebildet, ist zu beurtheilen, nachdem man dieselbe kennen gelernt. Er selbst nennt es einen Kunstgriff der Gegner, „durch ein bloßes Wort ein Präjudiz zu begründen". Das bloße Wort steht frei, und man muß erst zusehen, ob mit der Anwendung desselben ein solcher Kunstgriff beabsichtigt und geübt wird. Schelling selbst hat erkannt, daß der Charakter aller Theosophie in dem Zusammenhang ihrer Gottesanschauung mit einer philosophischen Naturanschauung besteht, in dem Bestreben, unmittelbar aus dem Wesen Gottes das Mysterium der Natur zu erleuchten. Weil seine Gotteslehre von der Naturphilosophie herkommt und damit befruchtet ist, weil sie auf eine Religionserkenntniß ausgeht, die aus Gott das Mysterium der Welt und der Natur zu erleuchten sucht: darum nenne ich sie Theosophie und nehme dieses Wort ausdrücklich in einem der Philosophie nicht entgegengesetztem Sinn.

Das Thema der Religion ist soweit festgestellt, daß ihr ewiger Inhalt in der Wiederherstellung der göttlichen Einheit, in der Rückkehr zu Gott besteht, die selbst nur möglich ist unter der Voraussetzung des Abfalls von Gott, gegründet in der Freiheit des göttlichen Gegenbildes. Darum folgt aus der Religionsfrage nothwendig die Frage nach der menschlichen Freiheit. Dieß ist das nächste Problem, das erste des folgenden Abschnitts.

Vierter Abschnitt.

Theosophie.

Vierter Abschnitt.

Chlorophyll.

Siebenunddreißigstes Capitel.

Die menschliche Freiheit. A. Das Vermögen des Guten und Bösen.

Im Frühjahr 1809 ließ Schelling im ersten Bande seiner gesammelten Schriften „Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände" erscheinen, es war der letzte und allein neue Theil dieser Sammlung, ein epochemachendes Werk, auf das er mit Recht das größte Gewicht legte. In der Vorrede stellt er es jener fünf Jahre früheren Schrift über „Philosophie und Religion" zunächst an die Seite; was dort durch Schuld der Darstellung undeutlich geblieben, wolle er hier mit völliger Bestimmtheit darthun: seinen Begriff des ideellen Theils der Philosophie. So ist die Schrift, die man gewöhnlich als einen Abbruch in Schellings Entwicklung betrachtet, eingefügt in deren literarischen Zusammenhang, sie weist unmittelbar zurück auf die Abhandlung über „Philosophie und Religion", sie ist durch diese mit dem Bruno verbunden und durch ihre Aufgabe mit der grundlegenden Darstellung des Systems vom Jahr 1801. Damals blieb die Construction der ideellen Reihe unausgeführt. Inzwischen hat sich der Begriff derselben vertieft, er fällt nicht mehr zusammen mit dem Entwicklungsgange des Bewußtseins, sondern mit der „Geschichte des Geisterreichs", die sich auf die

Freiheit gründet. „Ich habe,“ schreibt Schelling an Windischmann, „in dieser Abhandlung das, was man mein System nennen kann, da hinausgeführt, wo es auf dem Wege der ersten Darstellung wirklich hinaus sollte*).“

I.

Das Problem der Freiheit überhaupt.

1. Unmöglichkeit der Erkenntniß.

Wenn wir eine unklare und trübe Tiefe zu den Charakterzügen der Theosophie rechneten, so würden wir diese Bezeichnung niemals auf Schellings Abhandlung über die Freiheit anwenden, denn sie ist schon in der Bestimmung und Auseinandersetzung dieses schwierigsten aller Probleme ein Meisterstück an Klarheit und Tiefe. Es muß zunächst dargethan werden, 1) daß die Philosophie überhaupt als rationales Erkenntnißsystem oder Vernunftlehre im Stande ist, die Freiheit zu bejahen und zu durchdringen, 2) wie weit das Freiheitsproblem in Schellings bisheriger Lehre gelöst ist, 3) in welchem Punkte jetzt der Kern der aufzulösenden Frage liegt. Diese drei Punkte sind klar zu stellen, bevor die Untersuchung in die Sache selbst eingeht.

Schon der erste Einwurf ist kein geringer. Versteht man unter Freiheit das Vermögen unbedingten und ursprünglichen Handelns, unter Erkennen die stetige Verknüpfung von Grund und Folge, von Ursach und Wirkung, so leuchtet die Unmöglichkeit ein, die Freiheit zu bejahen, daher die Nothwendigkeit, sie zu verneinen. Das classische Beispiel einer solchen Verneinung gab Spinoza, das der Freiheitsbejahung im Gegensatz zu aller Vernunfterkenntniß gab Jacobi, beide darin einverstanden, daß

*) S. W. I. Bd. VII. Vorbericht. S. 333—35. Vgl. dieses Werk, Buch I. Cap. XI. S. 205 flgd.

die Geltung der Vernunfterkenntniß und die der Freiheit einander völlig widerstreiten. Diesen Widerstreit zu entkräften ist daher Schellings erste Aufgabe, jetzt nimmt er Stellung gegen Spinoza wie gegen Jacobi, beiden einräumend, daß jede wahre Vernunfterkenntniß Alleinheitslehre sein müsse und die Freiheit nie aus der Natur der Dinge abgeleitet werden könne, daher keine dogmatische Philosophie, auch nicht die leibnizische, den Begriff der Freiheit habe. Alleinheitslehre ist Pantheismus: die Lehre von der Immanenz der Dinge in Gott. Wäre der Pantheismus eins mit dem System der blinden Nothwendigkeit, so wäre der Fatalismus und die Verneinung der Freiheit die unwidersprechliche Folge. In dieser Auffassung der Philosophie und des Pantheismus liegt die grundfalsche Annahme. Die Freiheit ist entweder unbedingt oder überhaupt nicht, sie ist entweder das Princip, aus dem alles folgt, oder ihre Geltung ist vollkommen imaginär. Unbedingt ist nur das Absolute oder Gott. Frei sein heißt unbedingt oder in Gott sein. Aus dem Absoluten folgt alles. Was aus ihm folgt, ist Ausdruck des göttlichen Wesens, „Selbstoffenbarung oder Repräsentation Gottes", also göttlicher, selbständiger Natur: hier wird der Charakter des Absolutseins durch den Charakter des Abgeleitetseins *nicht* aufgehoben. „Der Begriff einer derivirten Absolutheit ist so wenig widersprechend, daß er vielmehr der Mittelbegriff der ganzen Philosophie ist. Eine solche Göttlichkeit kommt der Natur zu. So wenig widerspricht sich Immanenz in Gott und Freiheit, daß gerade nur das Freie und so weit es frei ist, in Gott ist, das Unfreie und so weit es unfrei ist, nothwendig außer Gott*)." Mit der Lehre von der Immanenz aller Dinge in Gott, d. h. mit dem Pantheismus in die-

*) Schelling, S. W. I. Bd. VII. S. 336—347.

sem Sinn, ist der Begriff der Freiheit nicht unverträglich, vielmehr er ist nur mit dieser Lehre verträglich, er ist durch sie nicht bloß möglich, sondern nothwendig. Das wahre Vernunftsystem, die wahre Alleinheitslehre ist zugleich Freiheitssystem.

Dieses System ist Spinozas Lehre nicht. Daß die letztere das einzige, wahre Vernunftsystem sei, war Jacobis falsche Voraussetzung. Wenn Spinoza die Freiheit in der Natur der Dinge verneinte, so folgte das nicht aus dem rationalistischen und pantheistischen, sondern aus dem naturalistischen und mechanischen Charakter seiner Lehre. Treffend und scharf erleuchtet jetzt Schelling den Mangel und die Einseitigkeit dieses Systems, dessen Größe und Wahrheit er früher hochgepriesen. „Hier ist denn ein für allemal unsere bestimmte Meinung über den Spinozismus. Dieses System ist nicht Fatalismus, weil es die Dinge in Gott begriffen sein läßt, denn, wie wir gezeigt haben, der Pantheismus macht wenigstens die formelle Freiheit nicht unmöglich; Spinoza muß also aus einem ganz anderen und von jenem unabhängigen Grunde Fatalist sein. Der Fehler seines Systems liegt keineswegs darin, daß er die Dinge in Gott setzt, sondern darin, daß es Dinge sind, in dem abstracten Begriff der Weltwesen, ja der unendlichen Substanz selber, die ihm eben auch ein Ding ist. Daher sind seine Argumente gegen die Freiheit ganz deterministisch, auf keine Weise pantheistisch. Er behandelt auch den Willen als eine Sache und beweist dann sehr natürlich, daß er in jedem Falle des Wirkens durch eine andere Sache bestimmt sein müsse, die wieder durch eine andere bestimmt ist, u. s. f. ins Unendliche. Daher die Leblosigkeit seines Systems, die Gemüthlosigkeit der Form, die Dürftigkeit der Begriffe und Ausdrücke, das unerbittlich Herbe der Bestimmungen, das sich mit der abstracten Betrachtungsweise vortrefflich verträgt, daher auch ganz folgerichtig

seine mechanische Naturansicht.“ „Man könnte den Spinozismus in seiner Starrheit, wie die Bildsäule des Pygmalion ansehen, die durch warmen Liebeshauch beseelt werden mußte, aber dieser Vergleich ist unvollkommen, da er vielmehr einem nur in den äußersten Umrissen entworfenen Werke gleicht, in dem man, wenn es beseelt wäre, erst noch die vielen fehlenden oder unausgeführten Züge erkennen würde. Eher wäre er den ältesten Bildern der Gottheiten zu vergleichen, die, je weniger individuell-lebendige Züge aus ihnen sprachen, desto geheimnißvoller erschienen. Mit einem Wort, es ist ein einseitig-realistisches System, welcher Ausdruck zwar nicht verdammend klingt, dennoch aber weit richtiger das Eigenthümliche desselben bezeichnet*).“

2. Nothwendigkeit der Erkenntniß.

Dem einseitigen Realismus steht der einseitige Idealismus, dem Spinozismus die Lehre Fichtes gegenüber, beide vereinigt in einer „Wechseldurchdringung des Realismus und Idealismus“ das Identitätssystem, dessen reellen Theil die Naturphilosophie ausmacht. Hier wird die Natur als eine Stufenfolge begriffen, deren letzter potenzirender Act die Freiheit ist; durch diesen Act verklärt sich die ganze Natur in Empfindung, in Intelligenz, endlich in Willen. Die höchste Offenbarung der Natur enthüllt deren Urgrund und innersten Kern. Der Wille ist Weltprincip. „Es giebt in der letzten und höchsten Instanz gar kein anderes Sein als Wollen. Wollen ist Ursein, und auf dieses allein passen alle Prädicate desselben: Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejahung. Die ganze Philosophie

*) Ebendas. S. 347—350 (bes. S. 349 flgd.).

strebt nur dahin, diesen höchsten Ausdruck zu finden." (Hier ist wörtlich das Princip, welches heute Schopenhauers Philosophie heißt!) Schon in einer seiner frühsten Schriften hat Schelling den Willen als die göttliche Urkraft bezeichnet*).

Bis zu diesem Punkte ist die Philosophie zu unserer Zeit, sagt Schelling, durch den Idealismus gehoben worden; so weit ist das Problem der Freiheit gelöst, sie ist erkannt als Weltprincip, als Ursein, als „der positive Begriff des Ansich überhaupt", als das intelligible Wesen aller Dinge. Alles ist Ichheit, Freiheit, Wille. Damit ist das specifische Wesen der menschlichen Freiheit noch nicht erleuchtet, die Frage der moralischen Freiheit noch nicht gelöst. Es ist nicht erklärt, wie die letztere möglich sei, nämlich „die Freiheit als ein Vermögen des Guten und Bösen". „Dieses ist der Punkt der tiefsten Schwierigkeit in der ganzen Lehre von der Freiheit, die von jeher empfunden worden, und die nicht bloß dieses oder jenes System, sondern mehr oder weniger alle trifft."

II.
Das Problem der menschlichen Freiheit. Das Vermögen des Bösen.

1. Unmögliche Erklärungsversuche.

Die Freiheit ist nur möglich durch die Immanenz in Gott, es giebt keine wirkliche Freiheit ohne das Vermögen des Bösen, und das Böse selbst ist in Gott unmöglich; hier schlingt sich der, wie es scheint, unauflösliche Knoten: die Freiheit wird durch eine Bedingung erklärt, die sie zugleich setzt und aufhebt. Die

*) Ebendas. S. 350. Vgl. oben Buch II. Cap. V. S. 425—28. Dies hat Fr. Hoffmann in der Anführung und Würdigung der obigen Stelle übersehen (Fr. Baaders Kl. Schriften. Bd. III. S. XCVIII.).

Frage will so gelöst sein, daß sowohl dem Begriffe Gottes als dem des Bösen und der Freiheit volle Rechnung getragen wird; sobald die Erklärungsart auf einen Punkt führt, wo sie einen jener beiden Begriffe oder beide aufgiebt oder aufgeben muß, ist sie bewiesenermaßen unmöglich. Es ist um den Begriff Gottes und um den des Bösen geschehen, wenn in irgend einer Weise Gott als Urheber des Bösen erscheint; es ist unmöglich, das Böse ohne (Freiheit, also ohne) Gott und ebenso unmöglich, dasselbe aus Gott zu erklären. Eben darin liegt die Schwierigkeit.

Es giebt eine Auffassung des Bösen, die das Problem nicht einmal erreicht, geschweige denn löst; sie sieht in dem Bösen keine Macht, sondern bloß eine Schranke, einen geringeren Grad der Perfection, die Unvollkommenheiten und Mängel, welche die endliche Natur der Dinge mit sich führt, nicht den wirklichen Gegensatz, sondern nur die Abwesenheit des Guten, also nichts Positives, sondern lediglich eine Privation. Die naturgemäße Schranke der Dinge ist nicht böse; sie dafür zu halten, gehört unter die inadäquaten Vorstellungen. So nahm Spinoza den Begriff des Bösen. Auf diese Art wird die Möglichkeit des letzteren aus dem Wege geräumt, und es ist kein Problem mehr vorhanden, das zu lösen wäre*).

Das Böse gilt im positiven Sinn als eine wirkliche in der Freiheit gegründete Macht, und die Frage heißt: wie verhält es sich als solche zu Gott? Es giebt zwei Arten, dieses Verhältniß zu fassen: entweder als Zusammenhang oder als Gegensatz; entweder ist das Böse in und durch Gott, oder es ist außer ihm. Wenn das Böse mit Gott zusammenhängt, so ist es entweder in ihm oder unmittelbar von ihm abhängig, das erste Verhältniß

*) Ebendas. S. 352 flgd. Vgl. S. 367—370.

ist Immanenz, das zweite Dependenz; in jenem Fall gilt Gott als die alleinige Ursache des Bösen, in diesem als die Mitursache, in beiden erscheint das Böse als durch Gott verschuldet, wodurch Gott in seiner Vollkommenheit und das Böse in seiner Freiheit zerstört wird. So führt jede auf den Zusammenhang gegründete Erklärungsart zu einem Absurdum, woraus ihre Unmöglichkeit einleuchtet *).

Jetzt wird die Erklärung aus dem Gegensatz versucht: das Böse ist außer Gott, entweder als etwas von ihm völlig Unabhängiges oder als etwas aus ihm Hervorgegangenes und durch die Weite des Abstandes und der Entfernung von ihm völlig Getrenntes. Das Erste behauptet der Dualismus, das Andere die Emanationslehre. Gilt der Dualismus in allem Ernste, so wird durch ein solches „System der Selbstzerreißung und Verzweiflung der Vernunft" die Erkenntniß des Bösen unmöglich gemacht und durch eine solche Einschränkung der göttlichen Macht die letztere selbst aufgehoben. Der vollgültige Dualismus ist daher unmöglich. Es giebt nichts von Gott schlechthin Unabhängiges und darum kein ursprünglich böses Princip, erst durch den Abfall von dem einen Urwesen, dem absolut Guten, soll das Böse entstehen. Aber woher der Abfall, die Freiheit und das Vermögen zum Bösen, wo nichts Anderes herrscht als das Gute? So bleibt das Böse unerklärlich, wie auch die dualistische Fassung sich wendet, ob sie das böse Princip von vornherein als unabhängig von Gott setzt oder durch die Zerreißung der ursprünglichen Abhängigkeit von Gott begründet. Im letzteren Fall geht der Dualismus aus von jener Dependenz, die schon ad absurdum geführt ist **).

---

*) Ebendas. S. 353 flgd. **) Ebendas. S. 354.

So bleibt als letzter Erklärungsversuch nur die Emanationslehre, die von der Immanenz der Dinge in Gott ausgeht. Das Böse entsteht durch den Hervorgang aus Gott und die zunehmende Entfernung von ihm, dieser Hervorgang ist entweder unwillkürlich oder willkürlich, er ist das letztere entweder von Seiten Gottes oder von Seiten der Dinge. Ist er im Willen Gottes begründet, so ist dieser die Ursache des Bösen. Ist es der Urwille und die Urschuld der Dinge, die sich von Gott losgerissen und getrennt haben, so wird das Böse zum Dämon der Welt gemacht und der Pantheismus in „Pandämonismus" verwandelt. Gilt der unwillkürliche Hervorgang, wie bei Plotin, so erscheint die Welt als eine nothwendige Stufenfolge wachsender Unvollkommenheit, als eine zunehmende Verdunkelung des göttlichen Lebens, das zuletzt in der Materie und dem sinnlich begehrlichen Leben erlischt; dann geht das Gute allmälig über in das Böse, womit der Unterschied beider und damit die Möglichkeit des letzteren sich aufhebt. Das Böse fällt mit der Unvollkommenheit d. h. mit der Privation zusammen, es hört auf, positiv zu sein, es ist nicht. So verläuft sich die Emanationslehre in alle Irrthümer, die aus der Verneinung und aus der Setzung des Bösen in Weise der Immanenz, der Dependenz und des Dualismus hervorgehen*).

2. Die einzig mögliche Erklärung.

Alle bisherigen Erklärungsversuche haben in die Irre geführt, und es scheint, daß alle denkbaren erschöpft sind. Was bleibt noch übrig, wenn das Böse erklärt werden soll und doch weder aus Gott noch aus dem Gegensatz zu ihm erklärt werden kann?

---

*) Ebendas. S. 354 u. 355.

Als der einzige Ausweg erscheint die richtige Vereinigung der Immanenz und des Dualismus in Absicht auf unser Problem. Das Böse ist nur durch Freiheit möglich und fordert eine von Gott unabhängige Wurzel; die Freiheit selbst kann nur in Gott sein, sie ist nur in Gott gegründet, das Vermögen zum Bösen ist nicht in Gott gegründet, sondern in etwas, das nicht Gott ist. Diesen Sätzen ist nichts abzudingen, sie müssen vereinigt werden: das Böse ist aus letzten Gründen nur dann möglich, wenn es in Gott etwas giebt, das nicht Gott selbst ist. Dieser Gott ist zu denken, dieser Gottesbegriff allein, den keines der bisherigen Schulsysteme der neueuropäischen Philosophie kennt, enthält den Schlüssel zur Lösung des Problems der menschlichen Freiheit.

Alles göttliche Sein besteht in der ewigen Selbstoffenbarung Gottes, die, mit Ausschließung jeder Zeitvorstellung, als ein Hervortreten aus dem Zustande des Nichtoffenbarseins in den des Offenbarseins begriffen sein will. Der offenbare Gott ist der wirkliche, hervorgetretene, existente; jener dunkle Zustand der Verborgenheit ist darum als die nothwendige und ewige Bedingung zu fassen, woraus die Wirklichkeit Gottes hervorgeht. Daher sind in der göttlichen Selbstoffenbarung diese beiden Factoren wohl zu unterscheiden: „der Grund der Existenz" und „die Existenz selbst." In Gott ist und aus ihm folgt alles, nichts ist außer oder vor ihm, daher kann auch der Grund seiner Existenz nur in ihm selbst sein, ein von ihm unabtrennliches und doch unterschiedenes Wesen. Dieses Wesen ist „die Natur in Gott". Daß Gott den Grund seiner Existenz in sich habe, erklären und sagen alle Philosophien, keine hat erkannt, daß dieser Grund von Gott unterschieden, daß er nicht Gott selbst ist, sondern die Natur in Gott. Alle Dinge sind in und aus Gott, d. h. sie sind aus einem

Grunde, der in Gott ist, oder der Grund aller Dinge ist Gott: dieser Satz steht unumstößlich fest. Ebenso einleuchtend ist, daß alle Dinge von Gott unendlich verschieden und geschieden sind, also müssen sie sein aus einem von Gott verschiedenen Grunde. Beide Erklärungen vereinigen sich in dem Satz: „der Grund aller Dinge ist sowohl in Gott als von ihm verschieden" oder „die Dinge haben ihren Grund in dem, was in Gott nicht er selbst ist, d. h. in dem, was Grund seiner Existenz ist"*).

Erst durch diesen Begriff wird die Lehre von der Immanenz der Dinge in Gott wahrhaft festgestellt und begründet. Der Pantheismus gilt, aber nur in dieser Form, die von dem Wege Spinozas ablenkt, denn bei ihm bestand die Gleichung Deus sive natura. Jetzt hört Spinoza auf, das gepriesene und laut verkündete Vorbild unseres Philosophen zu sein, sein stilles und verschwiegenes Vorbild ist Jacob Böhme, der deutsche Theosoph, der zuerst die von Gott verschiedene Natur in Gott und aus ihr das innere Leben Gottes erkannt hat. Schelling selbst beruft sich auf die eigene Lehre: „die Naturphilosophie unserer Zeit hat zuerst in der Wissenschaft die Unterscheidung aufgestellt zwischen dem Wesen, sofern es existirt, und dem Wesen, sofern es bloß Grund von Existenz ist. Diese Unterscheidung ist so alt, als die erste wissenschaftliche Darstellung derselben"**). Indessen ist wohl zu bemerken, daß dieser Unterschied nicht in der Grundlage des Systems enthalten war, sondern erst am Schlusse jener Darstellung hervortrat und dem Philosophen gleichsam unter den Händen entstand. So wenig in dem System des transscendentalen Idea-

---

*) Ebendas. S. 357—359.

**) Ebendas. S. 357. Vgl. oben Buch II. Capitel XXXII. S. 795—97.

lismus von einer „Geschichte des Geisterreichs“ geredet wird, so wenig kennen die Principien der Identitätslehre, die auf die lautere Identität des Absoluten alles Gewicht legt, „eine von Gott verschiedene Natur in Gott“.

3. Die Natur in Gott.

Wir behaupten keineswegs, daß dieser Begriff den früheren Ideengang abbricht, er ist in den Endpunkten desselben angelegt und erscheint als eine nothwendige Fortbildung, die in der Entwicklung der Lehre Schellings zugleich die neue Phase bezeichnet. Die Schwierigkeit, welche die Darstellung gerade dieser Lehre und dieses Begriffs bietet, kommt nicht auf Rechnung des Philosophen, sondern liegt in der Sache. Was allem Bewußtsein vorausgeht, ist an und für sich dunkel. Die Natur in Gott ist das Unbewußte in Gott; sie ist in ihm der dunkle Grund, aus dem Gott sich selbst d. h. seine Selbstoffenbarung oder Wirklichkeit hervorbringt. Dieser dunkle Grund ist der göttliche Werde- oder Offenbarungsdrang, der vom Verstand noch unerleuchtete dunkle Wille, der seinem Ziele ahnend zustrebt. Dieses Ziel ist die Erleuchtung, „der Verstand“. Weil der dunkle Wille dieses Ziel erstrebt, darum sagt Schelling: „der Verstand ist eigentlich der Wille in dem Willen“. Weil er es ahnend erstrebt, nennt er diese Ahnung des Willens den Verstand desselben. Alle Offenbarung und alle Entwicklung ist ein Durchbrechen zum Licht, ein Hervorgehen aus der Verborgenheit und dem Dunkel. So offenbart sich die Pflanze, der Mensch, die Gedanken. „Alle Geburt ist Geburt aus Dunkel an's Licht; das Saamenkorn muß in die Erde versenkt werden und in der Finsterniß sterben, damit die schöne Lichtgestalt sich erhebe und am Sonnenstrahl sich entfalte. Der Mensch wird im Mutterleibe

gebildet, und aus dem Dunkeln des Verstandlosen (aus Gefühl, Sehnsucht, der herrlichen Mutter der Erkenntniß) erwachsen erst die lichten Gedanken. So also müssen wir die ursprüngliche Sehnsucht uns vorstellen, wie sie zwar zu dem Verstande sich richtet, den sie noch nicht erkennt, wie wir in der Sehnsucht nach unbekanntem namenlosem Gut verlangen, und sich ahnend bewegt, als ein wogend wallend Meer, der Materie Platos gleich, nach dunklem ungewissem Gesetz, unvermögend etwas Dauerndes für sich zu bilden*)."

Aber der göttliche Offenbarungsdrang hat ein ewiges, unverrückbares, unverfehlbares Ziel. Gott will sich offenbaren. Dieses Ziel lebt in dem dunkeln Grunde und ist in der Sehnsucht Gottes, sich selbst zu gebären, die stete Richtung, der Verstand, der Wille im Willen „das Wort der Sehnsucht," „der im Dunkel der Tiefe leuchtende Lebensblick," „das in die anfängliche Natur gesetzte Licht." Das Ziel ist die Selbstoffenbarung, die Vorstellung oder das Ebenbild Gottes. Die Sehnsucht nach diesem Ziel ist der dunkle Grund (Wille), die erste Regung göttlichen Daseins. „Dieser Sehnsucht entsprechend, erzeugt sich in Gott selbst eine innere reflexive Vorstellung, durch welche Gott sich selbst in einem Ebenbilde erblickt. Diese Vorstellung ist das Erste, worin Gott, absolut betrachtet, verwirklicht ist, obgleich nur in ihm selbst; sie ist im Anfange bei Gott und der in Gott gezeugte Gott selbst**)."

Die Natur in Gott ist demnach nichts Anderes, als der göttliche Offenbarungsdrang, der Wille zur Offenbarung, der dunkle Wille, Gottes Begierde nach seinem Ebenbilde. Dieses in dem dunkeln Willen schon geahnte, in dem dunkeln Grunde schon

*) Schelling, Unters. über die menschl. Freiheit. S. 358—360.

**) Ebendas. S. 360 flgd.

leuchtende Ebenbild nennt Schelling nach Jacob Böhme „Idea". Das Ziel der Idea ist die göttliche Alleinheit, erleuchtet und angeschaut; die Natur in Gott (der dunkle Wille) ist die göttliche Alleinheit, verschlossen und verhüllt: hier ist die Einheit im chaotischen, in der Idea ist sie im harmonischen Zustande. So sind Grund und Ziel dem Wesen nach Eines, nur ist im Grunde unentwickelt, was im Ziele entwickelt ist: daher ist die Selbstoffenbarung Gottes gleich einer Entwicklung. In der Ureinheit ist ungeschieden und ungeordnet, was in dem Urbilde geschieden und geordnet ist: daher geschieht die Entfaltung durch Scheidung, und zwar durch eine Scheidung der Kräfte, denn sie betrifft die Natur in Gott, den dunkeln Willen, der alle Kräfte gebunden in sich schließt. Darum sagt Schelling: „die erste Wirkung des Verstandes in ihr ist die Scheidung der Kräfte, indem er nur dadurch die in ihr unbewußt, als in einem Samen, aber doch nothwendig enthaltene Einheit zu entfalten vermag, so wie im Menschen in die dunkle Sehnsucht, etwas zu schaffen, dadurch Licht tritt, daß in dem chaotischen Gemenge der Gedanken, die alle zusammenhängen, jeder aber den andern hindert hervorzutreten, die Gedanken sich scheiden, und nun die im Grunde verborgen liegende, alle unter sich befassende Einheit sich erhebt"*).

So bewegt sich die Entwicklung in Gott von der Ureinheit durch die Scheidung der Kräfte zum Urbilde (Ebenbild Gottes). Was die Kräfte vor der Scheidung vereinigt, ist der dunkle Wille, was sie nach der Scheidung vereinigt, ist der offenbare. Diese Vereinigung nennt Schelling „das allerinnerste Band der Kräfte", eine Bezeichnung, die nach Sinn und Ausdruck an

---

*) Ebendas. S. 361.

jene Abhandlung über das Verhältniß des Realen und Idealen u. s. f., eine der letzten naturphilosophischen Schriften, erinnert*). Da nun die Natur in Gott kein todtes, widerstandsloses Material, nichts Willenloses ist, sondern selbst Wille und Kraft, so ist die Scheidung und Ordnung der Kräfte zugleich eine Ueberwindung des widerstrebenden dunkeln Willens, eine Unterwerfung der Natur in Gott, die ganz und ohne Rest aufgelöst werden soll in Gottheit, ein Kampf des Lichts mit dem Dunkel. Es sind immer höhere Scheidungen nothwendig, um das noch Ungeschiedene ans Licht zu bringen und das innerste Band der Kräfte ganz hervorzuheben. Aus diesem Grunde geht die Entwicklung von Stufe zu Stufe: „daher löst sich das allerinnerste Band der Kräfte nur in einer stufenweise geschehenden Entfaltung, und bei jedem Grade der Scheidung entsteht ein neues Wesen aus der Natur, dessen Seele um so vollkommener sein muß, je mehr es das, was in den anderen noch ungeschieden ist, geschieden enthält. Zu zeigen, wie jeder folgende Proceß dem Wesen der Natur näher tritt, bis in der höchsten Scheidung der Kräfte das allerinnerste Centrum aufgeht, ist die Aufgabe einer vollständigen Naturphilosophie." Hier ist die Naturphilosophie ihrem ganzen Bestande nach aufgenommen in die Theosophie**).

Der göttliche Offenbarungsproceß erscheint als „eine innere Transmutation oder Verklärung des anfänglich dunkeln Princips in Licht". Es giebt daher in der Reihe der natürlichen Wesen keines, das nicht eine bestimmte Form oder Stufe dieser Transmutation ausdrückt, keines, das absolut dunkel oder absolut licht wäre; jedes ist beides zugleich und hat ein doppeltes Princip,

*) S. oben Buch II. Cap. XXVI. S. 667—71.

**) Schelling, Unters. über die menschliche Freiheit. S. 362.

das göttliche und natürliche, wie schon „Bruno“ gelehrt hatte. Jedes natürliche Wesen stammt aus dem dunkeln, von Gott verschiedenem Grunde und strebt empor zur lichten Höhe, jedes ist eine noch dunkle, aber schon in gewissem Grade erhellte Natur, daher sind in jedem natürlichen Dinge die beiden Principien nicht bloß unauflöslich an einander gebunden, sondern bilden eine Einheit, nicht eine absolute, sondern unvollkommene, in höherem oder niederem Grade. Der höchste Grad ist die vollkommene Verklärung, das alles durchdringende Licht, der alles erleuchtende und beherrschende göttliche „Universalwille“, in welchem die innerste Einheit, das Centrum aller Kräfte zum völligen Durchbruch und zur absoluten Herrschaft gelangt ist. Ihm entgegengesetzt ist der dunkle, blinde Wille, wurzelnd in dem dunkeln, von Gott verschiedenem Grunde, in seinem Widerstreben gegen den Universalwillen „der Particular- oder Eigenwille der Creatur“*).

Dieß sind gleichsam die beiden Pole der göttlichen Offenbarung, die beiden Centra der Weltschöpfung, die in untrennbarer Einheit zusammenfallen, wo entweder der blinde Wille allein herrscht und der Universalwille (Verstand) noch nicht für sich zum Durchbruch gekommen ist, oder wo der Universalwille allein herrscht und es ihm gegenüber keinen Eigenwillen mehr giebt: dort fällt der Wille zusammen mit dem Naturgesetz, hier mit der vollendeten Offenbarung Gottes. In der blinden Nothwendigkeit und im Lichte der göttlichen Offenbarung giebt es nichts Böses. Das Böse besteht in der Herrschaft des Eigenwillens über den Universalwillen, in dieser Umkehrung ihres nothwendigen Verhältnisses, und ist deßhalb nur da möglich, wo die

---

*) Ebendas. S. 362 flgd.

Einheit beider getrennt, das Band, das sie zusammenhält, zerrissen werden kann.

III.

Das Böse im Menschen.

1. Die Möglichkeit des Bösen.

In der fortschreitenden Stufenfolge der Natur muß aus dem Grunde der letzteren ein Wesen hervorgehen, in welchem der dunkle Wille sich erleuchtet und damit der Ur- oder Universalwille hervortritt, es muß ein natürliches Individuum entstehen, in dem das Bewußtsein durchbricht und das Band löst, welches den dunkeln Willen gefangen hält unter dem Universalwillen, also jene Fessel sprengt, die eines war mit dem Naturgesetz oder der blinden Nothwendigkeit und damit das Individuum auf den Scheidepunkt stellt, wo sich die Richtungen des Particular- und des Universalwillens trennen. Bis dahin waren der Wille, der aus dem Grunde stammt, und der auf das Ziel gerichtete Urwille in ungeschiedener und untrennbarer Einheit; jetzt sind beide geschieden, die Einheit getrennt und das Band, so weit es Fessel war, gelöst. In dieser Lösung besteht die Freiheit in der natürlichen Welt.

Unter den uns sichtbaren Creaturen erscheint diese Freiheit allein im Menschen. „In ihm ist die ganze Macht des finstern Princips und zugleich die ganze Kraft des Lichts, der tiefste Abgrund und der höchste Himmel oder beide Centra." „Der Mensch hat dadurch, daß er aus dem Grunde entspringt (creatürlich ist), ein relativ auf Gott unabhängiges Princip in sich; aber dadurch, daß eben dieses Princip — ohne daß es deshalb aufhörte, dem Grunde nach dunkel zu sein — in Licht verklärt ist, geht zugleich ein Höheres in ihm auf, der Geist." Der Mensch ist, was die Natur sein

will. „Erst im Menschen wird das in allen anderen Dingen noch zurückgehaltene und unvollständige Wort völlig ausgesprochen," er erhebt sich aus der Natur über die Natur, aus dem Creatürlichen ins Uebercreatürliche. Als natürliches Individuum ist der Mensch selbstisch, als selbstbewußtes Wesen ist er geistig, als geistige Selbstheit ist er persönlich; die Einheit der natürlichen Individualität und des Bewußtseins macht das Wesen des Geistes, die in die Geistigkeit erhobene Selbstheit das der Persönlichkeit: in dieser besteht, was vorher Freiheit genannt wurde*).

Kraft seiner Persönlichkeit ist der Mensch ein für sich seiendes, von Gott geschiedenes Wesen. Eben darum ist sein Eigenwille nicht mehr, wie in der bloßen Natur, als blindes Werkzeug an den Universalwillen gebunden, sondern kann sich von diesem losreißen, an dessen Stelle setzen, dadurch die Ordnung der Centra umkehren und das Band sprengen, welches die natürlichen Kräfte vereinigt und fesselt. Diese Erhebung des Grundes über die Ursache, des Eigenwillens über den Urwillen, diese Setzung des falschen Centrums ist das Böse. Jetzt wird das ganze Leben von Grund aus verkehrt und zerrüttet, die wilden und dunkeln Naturgewalten brechen wie aus dem Chaos hervor, das empörte Heer der Begierden und Lüste, es entsteht das falsche Leben, ein Leben der Lüge, ein Gewächs der Unruhe und der Verderbniß. Wenn im natürlichen Organismus das richtige Verhältniß des Ganzen und der Theile gestört wird, und der dienende Theil für sich lebt auf Kosten des Ganzen, so sehen wir die Krankheit vor uns, die den Leib zerrüttet. Wie sich diese zum leiblichen Leben verhält, so das Böse zum geistigen. Kein besseres Gleichniß des Bösen als die Krankheit. Hier be-

---

*) Ebendas. S. 363 flgd. S. 370.

ruft sich Schelling auf einen Ausspruch Fr. Baaders, der den richtigen Begriff des Bösen durch tiefsinnige physische Analogien, namentlich die der Krankheit, erläutert habe. „Die Ichheit, Individualität ist freilich die Basis, das Fundament oder das natürliche Centrum jedes Creaturlebens; so wie dasselbe aber aufhört, der Einheit dienendes Centrum zu sein und selbst herrschend in Peripherie tritt, brennt es als tantalischer Grimm der Selbstsucht und des Egoismus (der entzündeten Ichheit) in ihr *)."

Es ist darum vollkommen falsch, das Böse mit Augustin und Leibniz aus der Endlichkeit oder Schranke, aus dem Mangel und der Privation, aus der Schwäche der Vernunft und Einsicht, oder mit der Aufklärung neuerer Zeit aus der natürlichen Beschaffenheit der Sinnlichkeit und Animalität erklären zu wollen. Wäre der bloße Mangel der Grund des Bösen, so ließe sich nicht begreifen, daß unter den sichtbaren Creaturen es in der vollkommensten allein möglich ist, daß mit ihm die Vortrefflichkeit so vieler Kräfte Hand in Hand geht. „Der Teufel nach der christlichen Ansicht war nicht die limitirteste Creatur, sondern vielmehr die illimitirteste." Wäre es abhängig von der Einsicht, wo bliebe seine Freiheit? Das Böse stammt nicht aus der Schwäche! Auch nicht aus einer natürlichen Beschaffenheit, es ist persönlich, nicht thierisch. Das Thier kann nicht von seinem Wesen abfallen und das Band der Kräfte willkürlich zerreißen. Mit Recht sage Baader: „es wäre zu wünschen, daß die Verderbtheit im Menschen nur so weit, nämlich bis zu reiner, schuldenfreier Thierwerdung ginge. Aber es ist nicht so. Der Mensch kann leider

*) Ebendas. S. 364—67. Vgl. Fr. v. Baader „Ueber Starres und Fließendes" (1808). S. W. Hptabschn. I. Bd. III. S. 275 flgd. Anmerkg.

nur über oder unter dem Thiere stehen"*). Das Böse hat einen positiven Grund, es ist wirkliche, positive Verkehrtheit, die Verkehrung der Centra, die Setzung der falschen Einheit; an die Stelle des Ganzen, das in der Harmonie und Ordnung der Kräfte besteht, tritt deren „Disharmonie und Ataxie", die im Guten enthaltene Temperatur wird in „Distemperatur" verkehrt. Nicht der Eigenwille und die selbstische Begierde macht das Wesen des Bösen, sondern die Herrschaft des Eigenwillens, die Verkehrung desselben in den Centralwillen, „das zur Intimität mit dem Centro gebrachte finstere oder selbstische Princip". Nicht im Mangel des Guten besteht das Böse, sondern im activen Gegensatz, in der Erhebung des Eigenwillens gegen den Universalwillen, in dieser Willenszweiheit. Das Böse aus dem Mangel des guten Willens erklären, heißt es „monotheletisch" erklären. Dem Himmel ist nicht die Erde entgegenzusetzen, sondern die Hölle. Das Böse ist Macht und Erhebung! Darum „giebt es, wie einen Enthusiasmus zum Guten, eben so eine Begeisterung des Bösen"**).

Daraus allein, daß der Mensch auf jenen Gipfel gestellt ist, wo er die Selbstbewegungsquelle zum Guten und Bösen gleicherweise in sich hat, daß in ihm das Band der Principien kein nothwendiges ist, sondern ein freies, daß er am Scheidepunkt steht, erklärt sich die Möglichkeit des Bösen, nur diese, sie schließt noch nicht die Wirklichkeit ein, welche letztere eigentlich den größten Gegenstand der Frage ausmacht***).

*) Fr. v. Baader: „Ueber die Behauptung, daß kein übler Gebrauch der Vernunft sein könne" (1807). S. W. I. Bd. I. S. 36.

**) Schelling, Untersuchungen über die menschl. Freiheit. S. 366—373.

***) Ebendas. S. 373 u. 74.

2. Die universelle Wirklichkeit des Bösen.

Setzen wir, daß es im Menschen bei der bloßen Möglichkeit des Bösen bliebe, daß die Einheit mit Gott nicht wirklich getrennt würde und jene Verkehrung der Centra nicht einträte, in welcher der Mensch sich wider Gott setzt, so wäre kein Widerstand da, den Gott zu überwinden hätte, und da in der Ueberwindung des Gegensatzes allein die wirkliche Offenbarung Gottes besteht, so wäre die letztere unmöglich. Denn offenbaren kann jedes Wesen sich nur in seinem Gegentheil: das Licht in der Finsterniß, die Liebe im Haß, die Einheit in der Zwietracht. Allgemein, wie die göttliche Offenbarung, ist auch deren negative Bedingung, die Wirklichkeit des Bösen, welches die geistige Welt verfinstert; allgemein, wie die Wirklichkeit des Bösen, muß auch deren Grund sein. Alles soll offenbar werden, um gerichtet zu werden, nichts in der Welt darf unentschieden und zweideutig bleiben, das Böse darf nicht bloß möglich sein, es muß mächtig werden. Es ist mächtig. Der Kampf des bösen Princips mit dem Guten geht durch die Welt, in dieser universellen Macht und Wirksamkeit des Bösen liegt die zu erklärende Thatsache. Da das Böse in der Erhebung des menschlichen Eigenwillens wider Gott besteht, so kann der Grund seiner Wirksamkeit nicht in Gott sein; da diese Wirksamkeit universell ist, so kann ihr Grund nicht willkürlich und individuell-menschlich sein, auch ist schon festgestellt, daß es kein böses Grundwesen giebt, weder einen Teufel noch einen Lucifer.

Jene allgemeine Thatsache und Wirksamkeit des Bösen ist daher nur zu erklären aus einer Macht, die den menschlichen Willen zwar nicht nöthigt, wohl aber versucht, sich wider Gott zu setzen, die den Geist des Bösen zwar nicht verursacht, wohl

aber solicitirt oder weckt. Diese Macht, die den menschlichen Willen erregen soll, kann selbst nur Wille sein; sie ist, da sie der menschlichen Freiheit vorausgeht, blinder oder dunkler Wille, und da der göttliche Universalwille denselben sich unterwirft und überwindet, so ist dieser dunkle Wille nothwendig ein widerstrebender Eigenwille. In diesen Zügen erkennen wir die Natur in Gott, jenen dunkeln Grund in dem ihm eigenen Element, welches Gott unabhängig von sich wirken läßt (nichts Anderes bedeutet die sogenannte Zulassung Gottes), „die Reaction des Grundes," wie Schelling sagt, der dem Willen zur Offenbarung widerstrebt oder, was dasselbe heißt, in den uranfänglichen Zustand, das Chaos, „die alte Natur" zurückstrebt. Es ist die alte Natur, die mit ihrem ganzen Gewicht in den menschlichen Eigenwillen eindringt, ihn hebt und zur Selbsterhebung versucht. Die Natur ist Wille, Eigenwille, durch den alles Leben erst den letzten Grad der Schärfe und Bestimmtheit erlangt, der in der Natur die Eigenart selbst und das Böse im Menschen zwar nicht hervorbringt, aber in gewissen „unverkennbaren Vorzeichen" gleichsam vorbildet. „Das Irrationale und Zufällige, das in der Formation der Wesen, besonders der organischen, mit dem Nothwendigen sich verbunden zeigt, beweist, daß es nicht bloß eine geometrische Nothwendigkeit war, die hier gewirkt hat, sondern daß Freiheit, Geist und Eigenwille mit im Spiel waren." Lust und Begierde sind schon an sich eine Art der Freiheit. Die Begierde, die den Grund jedes besonderen Naturlebens ausmacht, und der Trieb sich nicht nur überhaupt, sondern in diesem bestimmten Dasein zu erhalten, kommt dem erschaffenen Geschöpf nicht erst von außen, sondern ist das Schaffende selbst. Der Wille zum Leben, nicht bloß zum Leben überhaupt, sondern zu dieser bestimmten Lebensart, ist der eigent-

liche Lebensgrund, das Princip und die Basis des Individuums. „Der durch Empirie aufgefundene Begriff der Basis, der eine bedeutende Rolle für die ganze Naturwissenschaft übernehmen wird, muß, wissenschaftlich gewürdigt, auf den Begriff der Selbstheit und Ichheit führen*). (Man wird nach diesen Aussprüchen Schellings die Lehre, daß „der Wille zum Leben" das Wesen der sog. Naturkräfte, das Princip der natürlichen Dinge ausmache, und alle Lebensformen und Erscheinungen „Willensobjectivationen" seien, nicht mehr für eine Erfindung Schopenhauers halten dürfen!)

3. Das Reich der Geschichte.

Wie in der Natur das Licht zur Finsterniß, so verhält sich in der sittlichen Welt der Geist zum Bösen. Die Geburt des Lichts ist das Reich der Natur, die Geburt des Geistes das Reich der Geschichte. „Wie in der anfänglichen Schöpfung das finstre Princip als Grund sein mußte, damit das Licht aus ihm erhoben werden konnte, so muß ein anderer Grund der Geburt des Geistes und daher ein zweites Princip der Finsterniß sein, das um so viel höher sein muß, als der Geist höher ist, denn das Licht. Dieses Princip ist eben der in der Schöpfung durch Erregung des finsteren Naturgrundes erweckte Geist des Bösen d. h. der Entzweiung von Licht und Finsterniß, welchem der Geist der Liebe, wie vormals der regellosen Bewegung der anfänglichen Natur das Licht, so jetzt ein höheres Ideales entgegensetzt."

So sind die beiden Reiche der Natur und Geschichte einander völlig analog, jedes ist des anderen Erklärung und Gleichniß, in

*) Ebendas. S. 373—76.

beiden erscheinen dieselben Stufen der Offenbarung, dieselben Perioden der Schöpfung; das Ziel der Natur ist die Verklärung der dunkeln Welt im Bewußtsein, womit das Reich und die Herrschaft des Menschen beginnt; das Ziel der Geschichte ist die Unterwerfung und Verklärung der bösen Welt durch die Liebe: die Herrschaft und das Reich Gottes. Die erste Offenbarung vollendet sich in der Menschwerdung der Natur (des dunkeln Willens), die zweite in der Menschwerdung des göttlichen Ebenbildes (des Urwillens). Soll die Welt verklärt werden, so muß sie verfinstert sein. Der Geist der Entzweiung und des Bösen muß sich völlig entwickelt haben bis zur ausgeprägtesten Gestalt, bis zur äußersten Schärfe, damit der Geist der Liebe sich offenbaren und den Gegensatz versöhnen kann. Alle Entwicklung geschieht in der Zeit, die Geschichte der Offenbarung begreift die Weltzeiten in sich*).

Der anfängliche Zustand der Menschheit kann nicht in der schon entwickelten Gestalt des Bösen bestehen, er ist die Zeit der Unschuld und Bewußtlosigkeit über die Sünde, der seligen Unentschiedenheit, wo weder Gutes noch Böses war: das goldene Zeitalter, worin das göttliche Naturleben noch ungeschieden fortwirkt, „Gott selbst sich nur nach seiner Natur und nicht nach seinem Herzen oder der Liebe bewegt." Es folgt eine Zeit erster Scheidung, worin die göttlichen Naturkräfte des Menschen hervortreten und zeigen, was sie für sich vermögen: das Zeitalter „der waltenden Götter und Heroen oder der Allmacht der Natur". Verstand und Weisheit kommt hier den Menschen allein aus der Tiefe, die Macht erdentquollener Orakel leitet und bildet ihr Leben, alle göttlichen Kräfte des

---

*) Ebendas. S. 377 flgd.

Grundes herrschen auf der Erde, die Natur verherrlicht sich in der sichtbaren Schönheit der Götter und allem Glanze der Kunst und sinnreicher Wissenschaft. Diese Zeit der geistigen Naturmacht des Menschen vollendet sich in der welterobernden That, in dem Versuch, alle Völker der Erde zu unterwerfen und in einem Weltreich zu vereinigen. Aber aus dem Grunde der Natur kann nicht die wahre und vollkommene Einheit hervorgebracht werden, das Weltreich geht nothwendig zu Grunde. „Es kommt die Zeit, wo alle diese Herrlichkeit sich auflöst und wie durch schreckliche Krankheit der schöne Leib der bisherigen Welt zerfällt, endlich das Chaos wieder eintritt.“ Die Erde wird zum zweitenmale wüst und leer, der Moment ist wieder da, wo zum zweitenmale das Licht geboren werden soll, das höhere Licht des Geistes. Aus dem sittlichen Chaos bricht das Böse in seiner eigentlichen Gestalt hervor, in der persönlichen Form des menschlichen wider Gott gerichteten Eigenwillens. Es ist die Vorempfindung des kommenden Lichts, welche alle gegenwirkenden Kräfte des Bösen aus der Unentschiedenheit weckt und zum Kampf ruft. „Erst mit der entschiedenen Hervortretung des Guten kann auch das Böse ganz entschieden und als dieses hervortreten.“ Die Ueberwindung des Bösen in dieser Gestalt ist die wahrhaft göttliche Offenbarung, die dem persönlichen und geistigen Bösen entgegentritt ebenfalls in persönlicher, menschlicher Gestalt als Mittler und Heiland. „Nur Persönliches kann Persönliches heilen und Gott muß Mensch werden, damit der Mensch wieder zu Gott komme.“ Auf das zweite Chaos, in welches das höhere zweite Licht hineinleuchtet, folgt in der „turba gentium“ eine neue Scheidung, um eine neue Schöpfung zu ermöglichen. Diese zweite Schöpfung ist das Reich Gottes, „ein neues Reich,

in welchem das lebendige Wort als ein festes und beständiges Centrum im Kampf gegen das Chaos eintritt und ein erklärter bis zum Ende der jetzigen Zeit fortdauernder Streit des Guten und Bösen anfängt, in welchem eben Gott als Geist d. h. actu wirklich sich offenbart*)."

*) Ebendas. S. 378—80.

Achtunddreißigstes Capitel.

B. Der intelligible Charakter des Menschen, das Verhältniß des Bösen zu Gott, die Persönlichkeit Gottes.

I.

Das Böse als That und Schuld.

1. Das Problem.

Noch ist eine Grundfrage ungelöst. Es ist im Menschen die Möglichkeit des Bösen dargethan, die Thatsache und allgemeine Wirksamkeit desselben sowohl im Hinblick auf das Ziel der göttlichen Offenbarung, als aus der fortwirkenden Macht „der alten Natur" in ihrer Nothwendigkeit erkannt. Wäre damit auch die That des Bösen erklärt, so wäre durch diese Nothwendigkeit die Freiheit und Schuld des Individuums aufgehoben und damit die Sache selbst unmöglich. Alle bisherigen Untersuchungen würden ungültig sein, wenn das Böse als die eigenste und verschuldete That des Einzelnen unerklärlich bliebe.

Jene Begründung der allgemeinen Macht des Bösen aus der Macht und Richtung der dunklen Naturgewalt reicht nur bis zur Hebung des widerstrebenden Eigenwillens, bis zur unwillkürlichen Hebung desselben, sie erklärt nur den natürlichen Hang zum Bösen, die Weckung der Lust zum Creatürlichen im Geiste

des Menschen, nicht die böse That selbst. Auf den höchsten Punkt der Natur gestellt, lockt den Menschen der tiefe Grund, aus dem er emporgestiegen, zurück in den Abgrund, „wie den, welchen auf einem hohen und jähen Gipfel Schwindel erfaßt, gleichsam eine geheime Stimme zu rufen scheint, daß er herabstürze, oder wie nach der alten Fabel unwiderstehlicher Sirenengesang aus der Tiefe erschallt, um den Hindurchschiffenden in den Strudel hinabzuziehen." Wenn er herabstürzt und der Lockung nicht widersteht, fällt er durch seine eigene That! Und nicht bloß durch solche Lockung wird er zum Bösen getrieben, auch durch Furcht, durch die unwillkürliche Furcht vor dem Guten, welches die absolute Selbstverleugnung, den Tod des dunklen Ich, das wirkliche Absterben der Eigenheit fordert, durch welches aller menschliche Wille als ein Feuer hindurchgehen muß, um geläutert zu werden. Die Angst vor diesem verzehrenden Feuer treibt den Menschen aus seinem wahren Centrum heraus und jagt ihn gleichsam zurück in die Arme der Natur, „um da eine Ruhe seiner Selbstheit zu suchen." Wenn er diese Angst nicht überwindet und in den Abgrund wirklich zurücksinkt, so ist das seine eigene That*)!

2. Indeterminismus und Determinismus.

Es wird daher zur Erklärung des Bösen gefordert, daß in ihm die volle Schuld des Einzelnen, die That eigenster, individueller Freiheit erkannt werde, ohne seine allgemeine Nothwendigkeit zu verneinen: das ist der fragliche, bis jetzt noch in gänzliches Dunkel gehüllte Punkt. Man sieht sogleich, daß diese Frage ungelöst und unlösbar bleibt, so lange in Rücksicht auf die menschlichen Handlungen Freiheit und Nothwendig-

---

*) Ebendas. S. 380—82.

keit einander entgegengesetzt werden und man deren wirkliche Identität nicht einsieht. Daher sind zur Auflösung dieses Problems die Systeme des Indeterminismus und Determinismus auf gleiche Weise unfähig. Der Indeterminismus behauptet die sogenannte Willensindifferenz, die reine, durch nichts bestimmte Willkür, die ebenso gut handeln als nicht handeln, ebenso gut dieses als jenes thun kann, also in einem Vermögen, grundlos zu handeln, besteht, wodurch der Mensch mit dem bedenklichen Vorrecht, ganz unvernünftig zu handeln, privilegirt und von Buridans Esel, der bei gleich starken Determinationen im Angesichte des Futters verhungert, eben nicht auf die vorzüglichste Weise unterschieden wird. Gewöhnlich nehmen die Indeterministen Handlungen, deren Gründe man nicht kennt, als Beispiele grundloser Handlungen, eine sehr schlechte Beweisart, denn wo das Nichtwissen eintritt, findet um so gewisser das Bestimmtwerden statt. Die absolute Willkür ist gleich der gänzlichen Zufälligkeit und ebenso unmöglich als diese. Der Determinismus behauptet, daß alle menschlichen Handlungen durchgängig durch vorhergehende Ursachen bestimmt, also vollkommen unfrei sind, wobei es gleichgültig ist, ob jene Ursachen als äußere oder innere, als mechanische oder psychische gefaßt werden. In Absicht auf die Erklärung des Bösen sind beide Systeme gleich falsch; abgesehen von diesem Problem, darf das rationellere d. h. der Determinismus für das (relativ) bessere gelten *).

3. Der intelligible Charakter.

Es giebt eine Freiheit, die nichts gemein hat mit dem Zufall

*) Ebendas. S. 382 flgd. Vgl. meine Rede über das Problem der menschlichen Freiheit. S. 15—17. S. 27 flgd.

und darum selbst als Nothwendigkeit einleuchtet, eine Nothwendigkeit, die nichts gemein hat mit dem Zwange und darum identisch ist mit der Freiheit: das ist „eine innere, aus dem Wesen des Handelnden selbst quellende Nothwendigkeit." Sie schließt jeden Zwang, jede Nöthigung durch vorhergehende Ursachen, also jeden Causalnexus, auch den psychischen, mithin alle Succession von sich aus und ist daher nicht zeitlicher und empirischer, sondern intelligibler Natur: das intelligible Wesen des Handelnden selbst, nicht bestimmt durch irgend etwas Vorhergehendes, sondern absolutes Prius. Auch ist dieses intelligible Wesen selbst keineswegs unbestimmt, nicht etwa das Wesen des Menschen überhaupt, sondern das Wesen dieses Menschen d. h. intelligibler Charakter: hier ist der Punkt, in welchem Freiheit und Nothwendigkeit vollkommen eines sind. Der intelligible Charakter ist frei, denn er ist die That des Individuums selbst, darum sind alle Handlungen, die aus ihm folgen, frei und, weil sie folgen, nothwendig. Daß das Ich seine eigene That sei, hatte schon Fichte gelehrt, aber er hatte diese That in das Bewußtsein gesetzt, und dieses ist nicht das Erste; das Selbsterfassen und Erkennen des Ich setzt, wie alles bloße Erkennen, das eigentliche Sein schon voraus; dieses allem Bewußtsein vorhergehende Sein ist reales Selbstsetzen, „ein Ur- und Grundwollen, das sich selbst zu Etwas macht und der Grund und die Basis aller Wesenheit ist*)."

Der intelligible Charakter ist eine der Natur nach ewige That, die durch die Zeit, unergriffen von ihr, hindurchgeht. Jeder Einzelne ist kraft seiner Selbstentscheidung dieser bestimmte Cha-

*) Ebendas. S. 382—85.

rakter, diese durchgängig bestimmte Individualität von Ewigkeit her, seine Selbstentscheidung fällt zusammen mit der ersten Schöpfung, er wird nicht erst dieser Charakter, sondern ist es. „So hat der Mensch, der hier entschieden und bestimmt erscheint, in der ersten Schöpfung sich in bestimmter Gestalt ergriffen und wird als solcher, der er von Ewigkeit ist, geboren, indem durch jene That sogar die Art und Beschaffenheit seiner Corporisation bestimmt ist." Da nun dieses Ur- und Grundwollen die Basis und Bedingung alles Bewußtseins ausmacht, so leuchtet ein, daß dieser Grundact unseres Wesens nicht selbst in unserem Bewußtsein vorkommen kann, daß wir uns daher jener intelligibeln That nicht bewußt sind. Doch ist eine Spur davon in unserem Bewußtsein geblieben. In jedem lebt ein Gefühl von der Freiheit und Nothwendigkeit seines Charakters, der durch jene ewige That gesetzt ist, er sagt: „ich bin nun einmal so, wie ich bin" und empfindet doch zugleich diese seine Beschaffenheit als eine imputable, also verschuldete und selbstverursachte. In diesem Sinne gilt die Prädestination, sie gilt nicht, wie man sie gewöhnlich nimmt, durch einen grundlosen Rathschluß Gottes, der die Freiheit in der Wurzel aufheben würde, sondern durch den eigenen Willen vor aller Zeit. „Wie der Mensch hier handelt, so hat er von Ewigkeit und schon im Anfang der Schöpfung gehandelt. Sein Handeln wird nicht, wie er selbst als sittliches Wesen nicht wird, sondern der Natur nach ewig ist*)."

Ist nun der Mensch in der That böse, wie es die universelle Wirksamkeit des Bösen in der Welt bekundet und jene Macht des widerstrebenden Eigenwillens der Natur, „die Reaction des Grundes" erklärt, als durch welche die Selbstsucht allgemein er-

---

*) Ebendas. S. 385—88.

regt worden, so hat er den natürlichen Hang zum Bösen selbst in *seine* That verwandelt, „er hat sich von Ewigkeit in der Eigenheit und Selbstsucht ergriffen, und alle, die geboren werden, werden mit dem anhängenden, finsteren Princip des Bösen geboren." In diesem Sinn gilt der Begriff des *angeborenen* Bösen. Die Schuld liegt nicht in der Geburt, sondern vor ihr und besteht in jener intelligibeln That, die den Charakter des Menschen entscheidet und die Wurzel unseres sittlichen Seins ausmacht. Darum ist das Böse *ursprünglich* oder *radical*, nicht Erbsünde, die gleich einem Contagium fortpflanzend wirkt, nicht begründend, und die eingetretene sittliche Zerrüttung voraussetzt. „Nicht die Leidenschaften an sich sind das Böse, noch haben wir allein mit Fleisch und Blut, sondern mit einem Bösen in und außer uns zu kämpfen, das *Geist* ist." Das Böse ist *intelligibler Charakter*: daraus allein erklärt sich jene verschuldete Nothwendigkeit, die sein Wesen ausmacht, als solche empfunden und nur von einer oberflächlichen und menschenunkundigen Beurtheilung der sittlichen Verhältnisse bestritten wird. Je tiefer die menschliche Selbsterkenntniß, um so gewisser ist die Anerkennung der intelligiblen und radicalen Natur des Bösen. In der Philosophie jedoch ist es mit der bloßen Anerkennung nicht gethan; von ihr wird die Durchdringung der Sache, die wirkliche Einsicht gefordert, eine solche, in der die speculativen Gründe mit den religiösen übereinstimmen. Kant habe das radicale Böse nur in seiner Religionslehre erfaßt, welche tiefer sah, als seine frühere Vernunftlehre, Fichte dagegen habe es in der Speculation erkannt, aber in seiner späteren Sittenlehre fallen lassen. „Es ist bemerkenswerth, wie Kant, der sich zu einer transscendentalen, alles menschliche Sein bestimmenden That in der Theorie nicht erhoben hatte, durch bloße treue Beobachtung der Phänomene des

sittlichen Urtheils in späteren Untersuchungen auf die Anerkennung eines subjectiven, aller in die Sinne fallenden That vorangehenden Grundes der menschlichen Handlungen, der doch selbst wiederum ein Actus der Freiheit sein müsse, geleitet wurde; indeß Fichte, der den Begriff einer solchen That in der Speculation erfaßt hatte, in der Sittenlehre wieder dem herrschenden Philanthropismus zufiel und jenes allem empirischen Handeln vorangehende Böse nur in der Trägheit der menschlichen Natur finden wollte*)." Ich bemerke beiläufig, daß Schelling in diesem Urtheile Kants Bedeutung und Verdienste nicht genügend erkannt und dessen Lehre vom intelligibeln Charakter, die in (der dritten Antinomie) der Kritik der reinen Vernunft und außerdem in der Kritik der praktischen zu lesen steht, sich nicht mehr vergegenwärtigt hat. Kant ließ unentschieden, ob der intelligible Charakter als dieser bestimmte und individuelle zu nehmen ist. In diesem Punkte liegt der Fortschritt Schellings, dem Schopenhauer folgte**).

Mit dem intelligibeln Charakter des Bösen ist die nothwendige Folge gesetzt. Die Selbstheit hat das wahre Centrum verrückt und sich in dasselbe eingeführt, sie macht sich zum „Allwillen", zum Widerspiel Gottes, zum „umgekehrten Gott", dadurch wird das wahre Licht nicht bloß verdunkelt, sondern verfälscht, das Irrlicht tritt an seine Stelle, statt der Vernunft leuchtet oder blendet vielmehr und verblendet die Imagination, der Geist der Verführung, der Lüge und Falschheit, der das ganze Leben von Grund aus verkehrt. Das Leben in Gott ist alles in allem; das falsche, widergöttliche Leben, die Selbstheit als All-

*) Ebendas. S. 388 flgd.

**) Vgl. meine hiesige Prorectoratsrede (den 22. November 1875): „über das Problem der menschlichen Freiheit."

wille will alles sein und ist in Wahrheit nichts, als der Hunger der Selbstsucht, die, losgerissen vom Ganzen, immer dürftiger und ärmer, darum immer begieriger, hungriger, giftiger wird und aus Uebermuth, alles zu sein, ins Nichtsein fällt. Vom Geist der Lüge trunken und fascinirt, ist sie völlig von ihm beherrscht und darum unfrei, daher ist der Geist des Bösen im Menschen nothwendig auch der Verlust der ursprünglichen Freiheit. So wird mit dem intelligibeln Charakter des Bösen eine Unfreiheit gesetzt, die als Nothwendigkeit empfunden wird. Eben diese Nothwendigkeit, dieses Beherrscht- und Ueberwältigtsein von dem Geiste der Selbstsucht ist die nothwendige Folge der Urthat des Bösen *).

Hier aber entsteht die Frage: wo bleibt dieser Nothwendigkeit des Bösen gegenüber die Möglichkeit der Besserung und des Guten im Menschen? Diese Möglichkeit beruht auf einer Umwendung des Menschen, einer wirklichen „Transmutation", und wenn diese durch den intelligibeln Charakter des Bösen ausgeschlossen und abgeschnitten wäre, so würde hieraus ein Einwurf entstehen, welcher die ganze Erklärung umstoßen und noch der einzige Grund sein könnte, an dem sie scheitert. Dasselbe Gefühl, welches die Nothwendigkeit des Bösen in uns bezeugt, verkündet auch das in der Tiefe unseres Wesens enthaltene Vermögen des Guten und mahnt zur Besserung. Das Böse ist Freiheitsthat, die Freiheit ist unzerstörbar, sie kann die Grundrichtung des Willens bestimmen, verkehren, darum auch ändern. Weil das Böse Verkehrung ist, eben darum schließt es die Umkehr nicht aus, vielmehr bleibt diese durch die Freiheit nicht bloß möglich, sondern fortwährend ge-

*) Ebendas. S. 389—91.

fordert. Diese Forderung ist auch nothwendig und besteht mitten im Bösen, das radicale Böse ist keineswegs die Vernichtung des Guten, so wenig der Verlust der ursprünglichen Freiheit deren Vernichtung ist; sie ist im Bösen verloren, so lange dasselbe wirkt, aber weil sie unzerstörbar ist, darum ist die Wirksamkeit des Bösen zur Vernichtung bestimmt. Eben diese Bestimmung, deren positiver Ausdruck die Empfänglichkeit und Fähigkeit für das gute Princip ist, wird durch die Freiheit im intelligibeln Charakter mitgesetzt und kann unmöglich von ihm ausgeschlossen sein. „Es ist im strengsten Verstande wahr, daß, wie der Mensch überhaupt beschaffen ist, nicht er selbst, sondern entweder der gute oder böse Geist in ihm handle; und dennoch thut dies der Freiheit keinen Eintrag, denn eben das Insichhandelnlassen des guten oder bösen Princips ist die Folge der intelligibeln That, wodurch sein Wesen und Leben bestimmt ist."

Es ist für eine wahre Sittenlehre von fundamentaler Bedeutung, daß sie die Willkür oder die Wahlfreiheit an ihren richtigen Ort zu stellen weiß und weder das Böse noch das Gute zu deren Spielball macht. Beide sind nothwendig und nur darum gewaltig. Man kann im Bösen wie im Guten nicht anders sein und handeln als man ist und handelt, man kann keines von beiden willkürlich, wie ein Kleidungsstück, anziehen oder ablegen. Die Willkür auf diese Art in das Böse und Gute einführen, heißt die Macht und Gewalt beider vollkommen verkennen und an der entscheidenden und gefährlichsten Stelle leicht nehmen, was schwer ist, das aber ist der Tod der Sittlichkeit, wie der Sittenlehre. In diesem Sinne nennt Schelling das aequilibrium arbitrii „die Pest aller Moral". Böse sein heißt beherrscht sein vom Geiste der Selbstsucht, in welche der Eigenwille seinen Schwerpunkt gelegt hat; gut sein heißt beherrscht sein vom Universalwillen

(Geiste Gottes) und nur in ihm den Schwerpunkt des eigenen Willens haben. In diesem Beherrschtsein giebt es weder hier noch dort eine „selbstbeliebige Sittlichkeit". Im Bösen ist unser Eigenwille losgerissen vom göttlichen Willen, diese Gottlosigkeit ist das Böse; im Guten ist unser Eigenwille an den göttlichen gebunden, er ist und will nichts anderes sein, als dessen Organ und Werkzeug, diese Gebundenheit ist das Gute, welches Schelling darum im strengen und genauen Verstande des Worts „Religiosität" nennt. Religiosität und Sittlichkeit sind dasselbe. Wie das gottlose Leben, bethört und verblendet, dem Irrlichte der Imagination folgt, so ist das religiöse Leben klar im göttlichen Licht der Erkenntniß und duldet nichts Unklares; es ist kein müßiges Brüten, andächtelndes Ahnen, Fühlenwollen des Göttlichen, wie die Empfindungsphilosophen meinen, vielmehr wird jetzt erst der Weg des Lebens und dessen Ziel vollkommen erleuchtet, die Willensrichtung unwandelbar bestimmt und dadurch der sittliche Geist des Handelns, der wahrhaft praktische Charakter gegründet, dessen Thun völlig übereinstimmt mit seiner Einsicht. In dieser Uebereinstimmung des Wahren und Guten, des Erkennens und Handelns besteht „die Gewissenhaftigkeit". Religiosität und Gewissenhaftigkeit sind dasselbe. Jene ist nicht nach Art der Gefühlsphilosophen zu verstehen, diese nicht nach Art der Moralisten, die bei jeder guten Handlung die ausdrückliche, von der Willkür abhängige Reflexion auf das Pflichtgebot fordern, als ob man immer erst ins Buch sehen müßte, um zu wissen, was zu thun sei. Auch zur strengsten Pflichterfüllung mit dem Charakter catonischer Herbheit und Härte ist keineswegs nöthig, daß zuvor das Gebot der Pflicht citirt wird. Dieses Gebot ist in dem gewissenhaften Handeln das Gesetz des Herzens, nothwendig und zuversichtlich, wie die Religion, weder die selbst-

beliebige Sittlichkeit der Moral, noch der zuchtlose Selbstgenuß sogenannter ästhetischer Sittlichkeit und schöner Seelen*).

II.

Theodicee. Das Verhältniß des Bösen zu Gott.

1. Die Persönlichkeit Gottes.

Das Problem des Bösen ist gelöst; es ist in seiner Möglichkeit aus der Natur in Gott, in seiner thatkräftigen Wirklichkeit und Schuld, wie in seiner Bestimmung, überwunden und vernichtet zu werden, aus dem intelligibeln Charakter des Menschen erklärt worden. Ohne diese Möglichkeit und Wirklichkeit des Bösen giebt es keine göttliche Selbstoffenbarung, und da letztere das absolut Nothwendige ist, so ist *sie* das Bedingende und von ihr das Böse abhängig. Es giebt demnach ein Verhältniß der göttlichen Selbstoffenbarung zum Bösen, und wenn jene in einer freien und bewußten That besteht, so verhält sich Gott als ein wollendes und sittliches Wesen zum Bösen, oder das letztere erscheint abhängig von dem göttlichen Willen. Dies ist der Punkt, nach dem gefragt wird. Es ist die höchste Frage der ganzen Untersuchung, die mit dem Problem der Theodicee zusammenfällt: „wie ist Gott wegen des Bösen zu rechtfertigen?"

Die Frage selbst steht unter dem Satz: *wenn* die göttliche Selbstoffenbarung freie und bewußte That ist, was sie nie sein könnte ohne Persönlichkeit Gottes. Ist Gott ein persönliches Wesen? Dieser Punkt muß zuerst klargestellt werden. Der Begriff der Persönlichkeit ist bereits bestimmt als bewußte oder vergeistigte Selbstheit, als Kraft, Einheit der Kräfte, lebendige Einheit. Die beiden zur Persönlichkeit nothwendigen Bedingungen

*) Ebendas. S. 389. S. 391—94.

sind das reale und ideale Princip, „Basis und Existenz", Natur und Geist. Wenn diese beiden Principien auseinanderfallen und einander gleichgültig bleiben, ist die Persönlichkeit unmöglich, sie besteht in der Vereinigung beider, darin, daß sich beide ganz durchdringen und ein Wesen ausmachen. Nun sind in Gott diese beiden Bedingungen durch ein absolutes Band vereinigt: er ist darum nicht bloß Persönlichkeit, sondern „die höchste Persönlichkeit, Geist im eminenten oder absoluten Verstande". Die Basis der Existenz Gottes war „die Natur in Gott". Es ist das Band Gottes mit der Natur, welches allein die Personalität in ihm gründet. Es ist daher unmöglich, die Persönlichkeit Gottes und die Persönlichkeit überhaupt zu fassen, wenn man Gott entweder ohne Natur oder bloß als Natur begreift: das Erste geschah durch Fichte, das Zweite durch Spinoza, darum mußte in den Systemen beider Philosophen Gott als ein unpersönliches Wesen gelten*).

Die göttliche Persönlichkeit ist der alleinige Inhalt der ewigen Selbstoffenbarung Gottes. Da nun jene zwei Principien auf absolute Weise in sich vereinigt, so hat diese nothwendig zwei gleich ewige Anfänge: Gott offenbart sich zugleich als Erstes und Letztes, als Grund und Zweck, als Natur und Geist, als Kraft und Einheit aller Kräfte. Es giebt keine andere Kraft als Willen. Jene beiden Offenbarungsprincipien sind daher die Urrichtungen des göttlichen Willens: „Wille des Grundes und Wille der Liebe". Der Wille des Grundes ist der Offenbarungsdrang, die Sehnsucht des Einen sich selbst zu gebären, von keiner äußeren Nothwendigkeit beherrscht, noch nicht von der Erkenntniß erleuchtet, daher „mittlerer Natur, wie Begierde oder Lust und am ehesten

*) Ebendas. S. 394 flgd.

dem schönen Drang einer werdenden Natur vergleichbar, die sich zu entfalten strebt, und deren innere Bewegungen unwillkürlich sind, ohne daß sie doch sich in ihnen gezwungen fühlte.“ Der Wille der Liebe dagegen ist schlechthin frei und bewußt, seine Offenbarung daher Handlung und That.

Es giebt in Gott und darum auch in der Natur keine andere Nothwendigkeit als eine persönliche, die eins ist mit dem göttlichen Willen und, da dieser jeden Zwang von sich ausschließt, mit der göttlichen Freiheit. Darum wirkt auch in der Natur Freiheit, nicht Willkür und ebensowenig eine starre, abstracte Nothwendigkeit, sondern eine göttliche und geistige, die ihrem innersten Wesen nach sittliche Nothwendigkeit ist. Daher das Irrationale in der Natur, das der geometrische Verstand, der dem Idol allgemeiner und ewiger (von allem Wollen unabhängiger) Naturgesetze nachgeht, nicht einsieht, so sehr es sich aufdrängt. „Die ganze Natur sagt uns, daß sie keineswegs vermöge einer bloß geometrischen Nothwendigkeit da ist; es ist nicht lautere, reine Vernunft in ihr, sondern Persönlichkeit und Geist (wie wir den vernünftigen Autor vom geistreichen wohl unterscheiden). Die Anerkennung der Naturgesetze als sittlich nothwendiger war eine große Ahnung und eine der erfreulichsten Seiten der leibnizischen Philosophie. „Das höchste Streben der dynamischen Erklärungsart ist kein anderes, als diese Reduction der Naturgesetze auf Gemüth, Geist und Willen*).“

Der göttliche Wille ist bis jetzt dargestellt als ein dunkler, erkenntnißloser Wille, der kraft seiner inneren Natur wirkt, also nicht eigentlich handelt. Was durch diesen Willen geschieht, geschieht ohne Wissen, ohne göttliche Vorhersehung aller in der

*) Ebendas. S. 395 flgd.

Schöpfungsthat enthaltenen und durch sie nothwendigen Folgen. So müßte und würde es sein, wenn Gott bloß dieser Wille, bloß Offenbarungsdrang, nur das wäre, was „Natur in Gott" genannt wurde. Dann gäbe es keine Schöpfung, sondern nur eine Entwicklung Gottes, keine ewige, sondern bloß eine zeitliche Offenbarung, vielmehr gar keine, denn es ist nichts da, dem etwas zu offenbaren wäre, außer Gott ist nichts, und er selbst ist blind. Dann wäre auch Gott nicht persönlich, also überhaupt nicht. Die Natur in Gott ist nicht er selbst, sie ist nicht bloß in ihm, sondern ihm gegenwärtig; was Gott ist, offenbart er sich selbst und zwar von Ewigkeit her. Gottes Wirken (Selbstoffenbarung) und Erkennen sind ewige, zeitlose, darum ungetrennte Acte. Die Natur ist nicht sein Zustand, sondern sein Object, seine Idee, sein Bild, die in seinem Verstande ewig gegenwärtige urbildliche Welt, „in der sich Gott ideal verwirklicht oder, was dasselbe heißt, sich in seiner Verwirklichung zuvor erkennt." So ist die Nothwendigkeit in Gott eine von Ewigkeit her erleuchtete, erkannte, darum sittliche; und da alle Nothwendigkeit aus der Persönlichkeit Gottes stammt, so kann es keine andere geben, als diese, die mit der Freiheit Gottes zusammenfällt, daher jene Willkür ausschließt, kraft deren Gott unter vielen möglichen Welten die eine ebenso gut als die andere hätte wählen d. h. sich auch anders hätte offenbaren und vorstellen, also auch anders hätte sein können, als er ist. Mit der Persönlichkeit Gottes ist auch die Einheit und sittliche Nothwendigkeit der Welt gesetzt. „In dem göttlichen Verstande ist ein System, aber Gott selbst ist kein System, sondern ein Leben." Spinoza erkannte in der göttlichen Nothwendigkeit den Charakter der Einheit und Unverbrüchlichkeit, die jedes Anderssein ausschloß; Leibniz verneinte diese Unverbrüchlichkeit durch seine Annahme einer Vielheit möglicher Welten, er erkannte

in der göttlichen Nothwendigkeit den persönlichen und sittlichen Charakter, den Spinoza verwarf. Schelling vereinigt diese Gegensätze in seiner Lehre von der persönlichen und nothwendigen Selbstoffenbarung Gottes, die den platonischen Begriff der idealen (urbildlichen) Welt in sich schließt*).

Die sittliche Nothwendigkeit ist eins mit dem göttlichen Central- oder Universalwillen, das Böse bestand in der Losreißung und Widersetzung des Eigenwillens, es war daher nur möglich in einem Eigenwillen, der sich von dem göttlichen losreißen kann, in einem persönlichen, von Gott geschiedenen Wesen, in einer endlichen Persönlichkeit, wie der Mensch. Alle Persönlichkeit ruht auf einer natürlichen Grundlage, als ihrer Basis, die nicht zu zerstören ist, nur zu unterwerfen. So weit die Ueberwältigung derselben, die Macht über die Natur reicht, so weit reicht die Macht der Persönlichkeit und Freiheit. Sie ist in Gott absolut, denn er trägt die Natur als den Grund seiner Existenz ganz in sich; sie hat im Menschen ihr bestimmtes Maß, ihre nie zu überschreitende, unverrückbare Schranke, an die gebunden kein endliches Wesen den Grund seiner Existenz vollkommen in seine Gewalt nehmen kann: das ist gegenüber der göttlichen Allmacht die Ohnmacht aller Creaturen, ihre empfundene Ohnmacht, die jede Lebensregung hemmt. „Daher der Schleier der Schwermuth, der über die ganze Natur ausgebreitet ist, die tiefe, unzerstörbare Melancholie alles Lebens.“

2. Das Gute und Böse.

Gott ist allmächtige Persönlichkeit. In ihm ist die Freiheit gleich der sittlichen Nothwendigkeit und diese gleich der abso-

*) Ebendas. S. 396—399.

luten Macht. Um Persönlichkeit sein zu können, muß man vor allem eine Natur sein: das gilt von Gott, wie vom Menschen. Aber Gott hat seine Natur und damit alle Natur unter sich, sein Eigenwille ist mit seinem Universalwillen vollkommen eins, er ist von diesem ungetrennt und untrennbar: darum giebt es in Gott weder eine Möglichkeit noch eine Wirksamkeit des Bösen. Und zwar kann eine solche Wirksamkeit auf keinerlei Art stattfinden, wie man die Sache auch wende, weder als negative Bedingung noch als Mittel, weder als Object des göttlichen Rathschlusses noch weniger der göttlichen Erlaubniß. Man sage nicht, daß dadurch die göttliche Allmacht beschränkt werde, denn das Böse ist nur möglich in einer endlichen Persönlichkeit, mit deren Macht nothwendig zugleich die Ohnmacht gesetzt ist. Daher hieße es vielmehr die göttliche Allmacht verneinen und in Ohnmacht verkehren, wollte man in Gott dem Bösen irgend einen Spielraum, gleichviel welcher Art, einräumen. Die göttliche Selbstoffenbarung hat ihre unwandelbare Richtung, in der nichts Böses sein kann; was innerhalb der Schöpfung von dieser Richtung abweicht oder ihr zuwiderläuft, folgt nur „begleitungsweise" aus der Selbstoffenbarung. Um das Böse zu verhindern, hätte Gott die Menschwerdung der Natur unterdrücken, die Natur selbst unwirksam lassen, den Grund seiner Existenz vernichten d. h. seine eigene Persönlichkeit aufheben müssen. „Damit das Böse nicht wäre, müßte Gott selbst nicht sein." Das alleinige Ziel ist das Gute, aber das Gute kann nicht sein ohne die höchste Willensenergie, ohne die Tüchtigkeit der Kraft, die Anspannung und Erregung des Eigenwillens und aller ihm dienenden Kräfte. Diese Erregung und Activirung der Selbstheit ist das Werk der Natur. Daß sie im menschlichen Eigenwillen zum Bösen verkehrt wird, ist nicht Werk der Natur und nicht Wille Gottes, sondern des Men-

schen eigenste That; daß die zum Guten nothwendige Kraft in den Dienst des Bösen tritt und hier parasitisch wirkt, ist absolut nicht zu hindern und keine Instanz gegen das Gute. „Wenn die Leidenschaften Glieder der Unehre sind", sagt J. G. Hamann, „hören sie deswegen auf, Waffen der Mannheit zu sein*)?"

3. Das Ende des Bösen.

Die natürliche Versuchung zum Bösen ist nicht das Böse, sondern eine nothwendige Folge der Bedingung zum Guten. Wenn diese Bedingung in ihr Gegentheil verkehrt wird und zum Mittel des Bösen dient, so erscheint das letztere als Mißbrauch des Guten, denn „es wirkt nur durch das (mißbrauchte) Gute." Jetzt erst erkennen wir den Gegensatz und Kampf der beiden Principien in seinem vollen Licht. Freilich ist das Böse nicht bloß möglich, sondern mächtig, nicht bloß der Mangel des Guten, sondern dessen wirksamer Gegensatz, aber, weil es von den Mitteln und der Kraft zum Guten lebt, nur aus dieser Quelle, und keinerlei davon unabhängiges, eigenes Vermögen besitzt, so ist es dem Guten gegenüber keine selbständige und wirkliche Gegenmacht, die auf sich selbst gestützt Krieg führen könnte; darum bleibt auch in dem Kampf der beiden Principien das Ende nicht unentschieden noch fraglich. Der Kampf ist von Seiten des Bösen kein Krieg, sondern Rebellion: es steht dem Guten gegenüber als empörter Unterthan, es hat einen Kampf begonnen, in welchem gegen einander stehen Eigenwille und Universalwille, Individuum und Universum, Mensch und Gott, kurzgesagt Ohnmacht und Allmacht. Wie sollte der Ausgang dieses Kampfes zweifelhaft sein? Man mußte zuvor begreifen, wie

---

*) Ebendas. S. 399—403.

mächtig das Böse ist, um daraus die Einsicht in seine wahre Ohnmacht zu gewinnen. Nicht in der Schwäche des Bösen liegt die Ohnmacht desselben, sondern in seiner Kraft, in dieser dem Guten entrissenen und doch unentreißbaren Kraft!

So ist, was wir die universelle Wirksamkeit des Bösen in der Welt, den Kampf des Guten und Bösen in der Menschheit genannt haben, vielmehr eine Mischung und ein Ineinander beider Principien, die nicht auf solche Weise zusammen sein und bleiben dürfen, denn das Gute von sich aus hat und soll mit dem Bösen nichts gemein haben. Nichts in der Welt darf unentschieden und unklar bleiben. Es ist darum eine letzte und höchste Scheidung, eine wirkliche Krisis nothwendig, kraft deren das Gute vom Bösen sich trennt, alle Energie daher nur bei ihm ist, und auf Seite des Bösen gar keine. Damit ist die Wirksamkeit des letzteren zu Ende, es ist nicht mehr mächtig, sondern nur noch möglich und weiter nichts, es ist zurückgeführt auf den Potenzzustand und jetzt für immer geworden, was es immer sein sollte: Unterworfenes. Das Ende ist die Ausstoßung des Bösen vom Guten, die Erklärung desselben als gänzlicher Unrealität, denn es ist dem Guten gegenüber kein Wesen, sondern ein Unwesen. So ist das Ende keineswegs eine Wiederherstellung des Bösen zum Guten oder die Wiederbringung aller Dinge, sondern die Vernichtung des Bösen*).

III.

Gott und die Liebe Gottes.

1. Das Leben in Gott. Der Tod.

Jene letzte und höchste Krisis entscheidet mit der Rückkehr des

*) Ebendas. S. 403—405.

Bösen in den Potenzzustand oder das Nichtsein zugleich die Verklärung und Vergeistigung der Welt, die Einkehr und Erhebung des geläuterten Eigenwillens in den Universalwillen, die absolute Gemeinschaft mit Gott, das ewige Sein und Leben. Um das Gute und Böse, die in der natürlichen Selbstheit mit einander verwebt und gleichsam handgemein sind, gründlich von einander zu scheiden, muß der Mensch der natürlichen Eigenheit absterben im buchstäblichen Sinn: das ist die Nothwendigkeit des Todes, er ist zur Scheidung nothwendig und darum mit ihr und durch dieselbe aufgehoben. Die Folge ist das ewige und unsterbliche Leben in Gott, die Gemeinschaft des göttlichen und individuellen Lebens, die Schelling mit dem Worte Liebe bezeichnet. Sie ist die Einheit in der Freiheit, die Verbindung solcher, die nicht nothwendig verbunden sein müssen, weil keines für sich sein kann, sondern solcher, „deren jedes für sich sein könnte und doch nicht ist und sein kann ohne das andere." Das nothwendige Band hat zu seiner Voraussetzung den „Gegensatz", das freie Band die Geschiedenheit oder „Dualität". „Auch der Geist ist noch nicht das Höchste", er ist erst der Wille zur Liebe, erst, wie Schelling sagt, „der Geist oder der Hauch der Liebe"; „die Liebe aber ist das Höchste*)."

2. Das letzte Problem.

Es leuchtet ein, daß dieses Ziel und Ende der Dinge zusammenfällt mit dem der göttlichen Selbstoffenbarung; der offenbare Gott ist der wirkliche, seine Selbstoffenbarung ist gleich seiner Selbstverwirklichung, die nothwendig durch Gegensätze hindurchgeht und darum ein Werden in sich schließt. Jene letzte und

---

*) Ebendas. S. 405 flgd. S. 407 flgd.

höchste Scheidung bewirkt daher „die vollkommene Actualisirung Gottes", den Zustand der Weltverklärung, jenes Ziel der Zeiten, wo „Gott Alles in Allem d. h. wo er ganz verwirklicht sein wird*)." Erst von hier aus läßt sich der Begriff Gottes in seinem ganzen Umfange feststellen, und dies ist „der höchste Punkt der ganzen Untersuchung". Um die Aufgabe näher zu bestimmen: der Begriff der göttlichen, gegensatzlosen Alleinheit, der Schellings früheren Ideengang beherrscht hat, soll jetzt vereinigt werden mit dem Begriffe der durch innere, active Gegensätze bedingten und wirksamen Persönlichkeit Gottes, das ewige Sein Gottes mit dem ewigen Werden, der Pantheismus mit dem Theismus, denn der Schwerpunkt des ersten liegt in der Lehre von der göttlichen Alleinheit, der des zweiten in der Lehre von der göttlichen Persönlichkeit. Und was die letztere betrifft, erklärt Schelling selbst, er glaube, in seinen Untersuchungen über die menschliche Freiheit „den ersten deutlichen Begriff derselben aufgestellt zu haben**)." Dieses neue Problem geht aus der Freiheitslehre hervor, und man darf sagen, daß es alle folgenden in sich schließt. Der Unterschied dieser Freiheitslehre von dem anfänglichen Identitätssystem springt in die Augen, aber man muß darüber zweierlei nicht vergessen: „daß erstens die Naturphilosophie wie die Geschichte des Bewußtseins, beide innerhalb ihrer Grenzen geblieben sind, was sie waren, und zweitens, daß von der Begründung der Identitätslehre bis zur Freiheitslehre in Schelling selbst ein stetiger Fortgang stattgefunden; schon am Schluß der Darstellung seines Systems erhebt sich der Begriff des Grundes in Gott, in der historischen Construction des Christenthums ist das Werden der göttlichen Selbstoffenbarung schon das durchgängige Thema,

---

*) Ebendas. S. 403 flgd. **) Ebendas. S. 412.

im Bruno und in der Abhandlung über „Philosophie und Religion" bilden die G e g e n s ä t z e i n G o t t schon den Inhalt der schwierigsten und tiefsten Fragen. Daher kann von einem Abbruch, der in Schellings Ideengang mit der Freiheitslehre eingetreten sei, nicht geredet werden; Problem folgt aus Problem, der Philosoph selbst ist und fühlt sich in lebendigster Fortentwicklung, die kein fertiges und ausgemachtes System, das er gleichsam aus den Händen geben und durch eine Schule fortpflanzen könnte, zu Stande kommen läßt. Darin unterscheiden sich von Hegel in persönlicher und sachlicher Weise Schelling und sein Werk. Er selbst äußert am Schluß unserer Abhandlung: „ich habe nie durch Stiftung einer Secte andern, am wenigsten mir selbst die Freiheit der Untersuchung nehmen wollen, i n w e l c h e r i c h m i c h n o c h i m m e r b e g r i f f e n e r k l ä r t e und w o h l i m m e r b e g r i f f e n e r k l ä r e n w e r d e." Ein solches Wort muß man nicht bloß hören, sondern zu würdigen wissen, um über Schelling richtig zu urtheilen, es sei nun in gutem oder üblem Sinn*).

3. D a s L e b e n G o t t e s.

Wir folgen der Lösung des Problems, soweit sie die Freiheitslehre giebt. Sollen in Gott widerstreitende Bestimmungen vereinigt werden, so ist dies nur möglich durch eine Unterscheidung göttlicher Lebenszustände oder „göttlicher Offenbarungsperioden", denen, um ein vollendetes und vollkommenes Ganzes zu bilden, weder der ewige Anfang noch das ewige Ziel fehlen darf. Der Schlüssel der Lösung liegt daher in einer ewigen, durch die Zeit hindurchgehenden, nicht von ihr abhängigen T h e o g o n i e. Es ist demnach zu unterscheiden: ein göttlicher Urzustand, der

*) Ebendas. S. 410 Anmerkg.

aller Offenbarung vorausgeht, ein göttlicher Vollendungszustand, die absolute Offenbarung, „wo Gott Alles in Allem ist", und zwischen beiden der mittlere Zustand werdender Offenbarung, in welcher die Gegensätze activ sind. Das Erste und Letzte ist gegensatzlose Einheit: jenes ist die Einheit vor allen Gegensätzen, dieses die Einheit über allen, dort sind die Gegensätze noch nicht hervorgetreten, hier sind sie vollkommen aufgelöst und überwunden. Die Einheit vor allen Gegensätzen nennt Schelling, weil alles göttliche Leben aus ihr entspringt, den „Urgrund" und im Unterschiede von dem „Grunde", der die eine Seite des Gegensatzes ausmacht (die Natur in Gott), den „Ungrund": sie ist, was er früher „die absolute Indifferenz" genannt hatte. Auch jetzt gilt dieser Ausdruck, aber nicht mehr in seinem früheren Umfange. Die Indifferenz ist nicht mehr gleich dem Absoluten selbst, sondern bezeichnet nur den Anfangspunkt. Schelling sagt es ausdrücklich: „in dem Ungrund oder der Indifferenz ist freilich keine Persönlichkeit, aber ist denn der Anfangspunkt das Ganze?" Das Ganze, „der Gott, der Alles in Allem ist", die gegensatzlose Einheit nach Ueberwindung und Unterwerfung aller Gegensätze ist die absolute Persönlichkeit oder die Liebe Gottes. Jenen mittleren Zustand aber werdender Offenbarung, der die Gegensätze als wirksame in sich trägt, in ihrer Ueberwindung begriffen und darum Entgegengesetztes zugleich ist, nennt Schelling jetzt „Identität" im Unterschiede von der Indifferenz. Diese Identität ist Wille zur Offenbarung, dessen Ziel in Gott ewig erkannt, darum nicht bloß Natur ist, sondern erkannte Natur oder „Geist". Jene göttlichen Lebenszustände sind daher: Indifferenz, Identität, Absolutheit, oder Urgrund (Ungrund), Geist, absolute Persönlichkeit (Liebe). „In dem Geiste ist das Existirende mit dem Grunde zur Existenz Eins, in ihm sind wirklich

beide zugleich, oder er ist die absolute Identität beider. Aber über dem Geist ist der anfängliche Ungrund, der nicht mehr Indifferenz (Gleichgültigkeit) ist und doch nicht Identität beider Principien, sondern die allgemeine, gegen alles gleiche und doch von nichts ergriffene Einheit, das von allem freie und doch alles durchwirkende Wohlthun, mit einem Wort die Liebe, die Alles in Allem ist." Die Frage, wie aus dem Urgrunde (Ungrunde) jener Gegensatz, der in der absoluten Persönlichkeit Gottes sich vollkommen auflöst, hervorbricht, wird von Schelling kurzer Hand beantwortet. Die Gegensätze sind nothwendig zur Persönlichkeit Gottes, ebenso nothwendig ist, daß ihnen die gegensatzlose Einheit vorausgeht; wenn diese nicht das Erste wäre, wie könnte sie das Letzte sein? Der Urgrund ist weder das Eine noch das Andere, in ihm ruht das göttliche Leben, verschlossen, unentschieden, gleichgültig gegen beides, es kann, von hier aus betrachtet, bloß natürliches oder bloß geistiges Leben, d. h. in jedem von beiden das Ganze sein, daher die beiden gleich ewigen Anfänge des göttlichen Lebens: Natur und Idee, dunkler Wille und Universalwille*). Dies ist der Gegensatz, den Schelling jetzt „Dualität" nennt. In dieser unentschiedenen Fassung des göttlichen Urprincips ist ein Problem enthalten, das die gegenwärtige Lehre von der menschlichen Freiheit nicht löst: das Problem der göttlichen Freiheit, das in dem späteren Ideengange des Philosophen die negative Philosophie von der positiven scheidet.

Das System Schellings, in seinen Bestandtheilen wesentlich unverändert, hat sich vertieft und erweitert, es hat damit seine Anschauungen von dem ersten Grund und dem letzten Ziel der

*) Ebendas. S. 406—408.

Dinge verändert. Wer den Ideengang des Philosophen durchschaut, begreift den Grund dieser Veränderung. Es ist ein neues Problem eingetreten, welches den Philosophen zwingt, tiefer und höher zu greifen als vordem: das Problem der Religion. So lange die Kunst als die Vollendung der Welt galt, durfte die Indifferenz oder Identität als das Erste und Letzte erscheinen. Aber die Kunst hat das Problem der Religion hervorgezogen, diese hat das Problem der Freiheit und des Bösen geweckt und damit den Ideengang Schellings in eine ihm bis dahin verborgene Tiefe gerichtet.

4. Gottesgefühl und Gotteserkenntniß.

In einem Punkt bleibt Schelling auch in Hinblick auf das Problem der Religion seinen Anfängen treu: daß dieses Problem durch die Philosophie vollkommen aufgelöst, die Tiefe des Göttlichen durch die Vernunft erleuchtet, die Offenbarung durchdrungen, die Persönlichkeit Gottes begriffen werden könne und müsse, denn es ist die Vernunft, durch welche Gott sich selbst erleuchtet. Der Punkt ist wichtig, weil aus ihm die nächsten Controversen entspringen. Gefühl und Ahnung sollen sich nicht über die Vernunfterkenntniß erheben, dies hieße innerhalb des menschlichen Geistes die Welt verkehren und das Dunkel erheben über das Licht und die Klarheit. „Das Gefühl ist herrlich, wenn es im Grunde bleibt, nicht aber wenn es an den Tag tritt, sich zum Wesen machen und herrschen will.“ Das Gefühl verhält sich zur Erkenntniß, wie der dunkle Grund zur Persönlichkeit, deren Wirklichkeit in der Selbstoffenbarung besteht, wie diese in der Scheidung, und nur der Verstand kann scheiden. Es sei grundfalsch zu meinen, daß die Persönlichkeit Gottes nur gefühlt oder geahnt, durch den Verstand dagegen nur verneint werden könne,

für welche Behauptung immer der Pantheismus und Spinoza herhalten müssen. Diese pantheistische Denkart sei „unmännlicher Schwindel“ und ebenso die Meinung von der ausschließenden Vernunftmäßigkeit des Spinozismus. Von den höchsten Begriffen muß eine klare Vernunfteinsicht möglich sein, weil jene nur durch diese in unser geistiges Leben wirklich aufgenommen und hier ewig gegründet werden können. „Ja, wir gehen noch weiter und halten mit Lessing selbst die Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten für schlechterdings nothwendig, wenn dem menschlichen Geschlechte damit geholfen werden soll*).“

Nur aus der Tiefe des Gefühls geht die wahre und lebendige Erkenntniß, die wissenschaftliche Begeisterung hervor, wie aus dem göttlichen Dunkel das göttliche Licht, aus der Natur der Geist, aus der geistigen Welt die göttliche. Wer die ewige Offenbarung Gottes nicht versteht, kann auch seine zeitliche und historische Offenbarung nicht verstehen. „Die Natur ist das erste oder alte Testament, da die Dinge noch außer dem Centro und daher unter dem Gesetz sind. Der Mensch ist der Anfang des neuen Bundes, durch welchen als Mittler, da er selbst mit Gott verbunden wird, Gott (nach der letzten Scheidung) auch die Natur annimmt und zu *sich* macht. Der Mensch ist also der Erlöser der Natur, auf den alle Vorbilder derselben zielen, das Wort, das im Menschen erfüllt wird, ist in der Natur als ein dunkles, prophetisches (noch nicht völlig ausgesprochenes) Wort, daher die Vorbedeutungen, die in ihr selbst keine Auslegung haben und erst durch den Menschen erklärt werden, daher die allgemeine Finalität der Ursachen, die ebenfalls nur von diesem Standpunkt verständlich wird.“ Die Zeit des historischen Glaubens ist vorbei,

*) Ebendas. S. 409 flgd. Anmerkg. S. 412—414. (Vgl. Lessing, Erziehung des Menschengeschlechts. §. 76.)

die Möglichkeit unmittelbarer Erkenntniß aus der Quelle des göttlichen Lebens selbst ist gegeben. „Wir haben eine ältere Offenbarung als jede geschriebene: die Natur, diese enthält Vorbilder, die noch kein Mensch gedeutet hat, während die der geschriebenen ihre Erfüllung und Auslegung längst erhalten haben *).“

*) Schelling, Untersuchungen üb. d. menschliche Freiheit. S. 411 u. 415.

Neununddreißigstes Capitel.

Naturalismus und Theismus.

In den letzten Worten seiner Schrift über die Freiheit hatte Schelling erklärt, daß dieser Abhandlung eine Reihe anderer folgen solle, um das Ganze des ideellen Theils der Philosophie darzustellen. Diese Versprechung blieb unerfüllt und der weitere literarische Ausbau des Systems (bei Lebzeiten des Philosophen) den Augen der Welt verborgen. Die Untersuchungen über die Freiheit sind unter den systematischen Werken das letzte von Schelling selbst veröffentlichte. Es schien, als ob er die Fühlung mit den Zeitgenossen verloren habe und kaum mehr wünsche. Nachdem man die frühere Abhandlung über Philosophie und Religion gänzlich ignorirt habe, werde seiner Freiheitslehre wohl dieselbe Achtung zu Theil werden*). Indessen sah er sich bald durch Einwürfe und Angriffe genöthigt, seine Lehre öffentlich zu vertheidigen und dadurch auch zu erläutern.

Soweit diese Lehre jetzt entwickelt ist, liegt ihr gegenwärtiger Schwerpunkt in einem Vernunftsystem, welches Naturalismus und Theismus vollkommen vereinigt. Wir haben früher in dem pantheistischen Grundzuge der Naturphilosophie den naturalistischen und religiösen Pantheismus unterschieden**): jetzt

*) Untersuchg. üb. d. m. Fr. S. 410 Anm. S. 416.

**) Vgl. oben Buch II. Cap. XXVII. S. 672—74.

soll der religiöse identisch sein mit dem Theismus und der naturalistische nicht etwa verneint oder abgebrochen, sondern diesem untergeordnet werden und nur als der überwundene Grund desselben gelten. Wie sich die Natur in Gott zur Offenbarung oder Persönlichkeit Gottes verhält, so in dem System der Gotteserkenntniß der Naturalismus (Pantheismus) zum Theismus. Und zwar soll diese Einsicht die klarste, durch die Scheidekunst der Dialektik hindurchgegangene und vermittelte Erkenntniß sein. „Jenes öfter, als wir denken, dagewesene, aber immer wieder entflohene, uns allen vorschwebende und noch von keinem ganz ergriffene System wird hier festgehalten und zur Erkenntniß auf ewig gebracht*)". Jede Entgegensetzung von Naturalismus und Theismus führt in die Irre, wie jede andere Art der Vereinigung. Es ist falsch, den Theismus einem erkenntnißlosen Glauben über aller Philosophie und im Gegensatz zu dieser hinzugeben; es ist eben so falsch zu meinen, alle Verstandes- oder Vernunfteinsicht könne nur naturalistisch und pantheistisch ausfallen nach dem Vorbilde Spinozas, die wirkliche Gotteserkenntniß bestehe allein in Gefühl und Glauben: in der ersten Fassung erscheint der Glaubensstandpunkt als „Nichtphilosophie", in der zweiten als „Gefühls- oder Glaubensphilosophie"; beide werden gegen Schelling ins Feld geführt, jener von Eschenmayer, dieser von Jacobi.

I.

Die Controverse mit Eschenmayer.

Wir kennen die Schrift, durch welche Eschenmayer Veranlassung gegeben zu Schellings Abhandlung über Philosophie und

---

*) Unters. üb. die menschliche Freiheit. S. 414.

Religion*); jetzt trat er mit einer Reihe von Einwürfen (in einem Privatschreiben vom 18. October 1810) der Freiheitslehre entgegen, Schelling antwortete im April 1812 und veröffentlichte mit Einwilligung des befreundeten Gegners beide Schriftstücke in der „Allgemeinen Zeitschrift von Deutschen für Deutsche" (1813)**). Die Erwiederung war im Ton einer durch das Gefühl der vollsten Ueberlegenheit, durch den schneidigen Charakter der Widerlegung geschärften, durch freundschaftliche Wendungen hier und da gemilderten Controverse gehalten. Der Gegner solle auf seine unmethodisch vorgebrachten Einwürfe eine systematische Antwort, auf seine eigenen Behauptungen die Urtheile Schellings empfangen, er sollte zu empfinden haben, daß seine „Nichtphilosophie" zum guten Theil auf seiner Unfähigkeit zur Philosophie, insbesondere auf seinem völligen Nichtverständniß der angegriffenen Lehre beruhe. Man könne die letztere nicht fassen, wenn man auf dem eigenen Standpunkt bequem sitzen bleibe, Eschenmayer müsse aufstehen und zu Schellings System kommen, da dieses nicht zu ihm kommen könne, so wenig als das straßburger Münster.

Wir lassen Eschenmayers eigene Behauptungen auf sich beruhen, sowie alle jene Einwürfe, die von der Unerkennbarkeit Gottes, der Irrationalität der Freiheit, Sittlichkeit, Schönheit u. s. f. reden, und daß nur Glaube und Religion, deren Licht von oben komme, im Stande seien, die Räthsel der Welt zu lösen. Das Hauptgewicht und die eigentliche Summe seiner Einwürfe liegt darin, daß Schelling die Persönlichkeit Gottes anthropo-

*) Vgl. oben Buch II. Cap. XXXVI. S. 869.

**) Vgl. oben Buch I. Cap. XII. S. 224—26. Schellings S. W. I. Bd. VIII. Eschenmayer an Schelling u. s. f. S. 145—160, Antwort S. 161—189.

morphisch fasse, daß er menschliche Begriffe, Gemüthsprocesse, Lebensäußerungen auf Gott übertrage, wie Sehnsucht, Offenbarungsdrang, dunkeln Willen, Naturnothwendigkeit, Selbsterkenntniß u. s. f. Dieser Gott sei „ein particulärer Gott"; „die Geschichte des innern geistigen Processes, welcher dem Ich auf seinem armseligen Erdsphäroid eigenthümlich zugehöre, sei hier für Gott zum Schöpfungsprocesse geworden", der ganze Versuch über die menschliche Freiheit sei „eine völlige Umwandlung der Ethik in Physik", und wenn gar von einem dunkeln Grund der Existenz Gottes geredet werde, so sei dies „doch so etwas Aehnliches von Teufel"*). So erhalte man statt der Freiheits- und Sittenlehre Naturphilosophie, statt der Theologie Anthropologie und Satanologie.

Diese Einwendungen sind nicht wichtig durch ihren eigenen Scharfsinn, denn sie liegen auf flacher Hand, wie die Mißverständnisse, die sie begleiten, sondern durch Schellings Entgegnung. Was den Vorwurf des Anthropomorphismus betrifft, so ist seine Antwort die vollste Bekräftigung. Die Persönlichkeit Gottes behaupten und nach dem Purismus der herkömmlichen Weltweisheit ihm alles absprechen, was nach menschlicher Analogie aussieht, sei der offenbarste Widerspruch und Selbstbetrug, in dem sich „die Philosophen von Metier" befinden. Dabei gehe es Gott nicht besser, wie jenen morgenländischen Monarchen, die unter dem Vorwande ihrer über alles Menschliche erhabenen Würde aller freien Bewegung und menschlichen Lebensäußerung beraubt werden. Wolle man mit der Persönlichkeit Gottes Ernst machen, so dürfe man nicht mit leeren Worten spielen und in demselben Athemzuge dasselbe von Gott bejahen und verneinen. Ohne An-

*) S. W. I. Bd. VIII. S. 146. 148. 150. 153.

thropomorphismus gebe es keine wirkliche Vorstellung des persönlichen Gottes. Hier sei keine andere Wahl möglich: „entweder überall keinen Anthropomorphismus und dann auch keine Vorstellung von einem persönlichen, mit Bewußtsein und Absicht handelnden Gott (welches ihn ja schon ganz menschlich macht), oder einen unbeschränkten Anthropomorphismus, eine durchgängige und (den einzigen Punkt des nothwendigen Seins ausgenommen) totale Vermenschlichung Gottes." Um die unbegreifliche Freiheit Gottes zu betonen, hatte Eschenmayer die Frage aufgeworfen: „wenn Gott Unvollkommenes erschaffen will, wer hat etwas dagegen einzuwenden?" Schelling giebt ihm die Frage zurück. Gott ist, was er sein will. „Wenn er menschlich ist und sein wollte, wer darf etwas dagegen einwenden?" Wenn er selbst herabsteigt von jener Höhe und sich mit der Creatur gemein macht, warum sollte ich ihn mit Gewalt auf jener Höhe erhalten wollen? Wie sollte durch die Vorstellung seiner Menschlichkeit ich ihn erniedrigen, wenn er doch sich selbst erniedrigt?" Man verneine „die Evolution Gottes aus sich selbst", weil das Vollkommene nicht aus dem Unvollvollkommenen, das Licht nicht aus der Finsterniß, der Verstand nicht aus dem Verstandlosen hervorgehen könne. Man begreift dieses Hervorgehen nicht. In Wahrheit geht der Verstand hervor aus dem Verstandlosen, als dem Ersterbenden, wie die Tugend aus dem überwundenen Laster, die Heiligkeit aus der gänzlich erstorbenen Sünde, der Himmel der Eintracht aus der Hölle der Zwietracht, Gottes Leben im Menschen aus dem Sterben des Teufels im Menschen, Gott selbst aus der Natur in Gott. Und Eschenmayer konnte sagen: „was Sie den dunkeln Grund der Existenz Gottes nennen, ist doch so etwas Aehnliches von Teufel!" Wenn man diesen Proceß, die Einheit durch Ueberwindung der

Gegensätze, leugnet, so bleibt nichts übrig als der todte Gegensatz, der absolute Dualismus, die völlige Scheidung zwischen Gott und Mensch: hier wurzeln alle aufs Nichtwissen hinauslaufende Lehren, die verderblichste Aufklärung, wie die fromme Schwärmerei. Alle wahre Erkenntniß und Frömmigkeit widerstreben dem Dualismus und fordern die Einheit der Dinge in Gott, wie Malebranche. Der ächte Glaube ist nicht erkenntnißlos, sondern „die Zuversicht in der Ueberzeugung, die Einstimmigkeit des Herzens mit der gewissen Erkenntniß*)."

II.
Jacobi gegen Schelling.

Ein Jahr nach Eschenmayers brieflichen Einwürfen erschien Jacobi auf dem Kampfplatz mit seiner Schrift „von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung"**). Obwohl Schellings Name nicht genannt war, enthielt und bezweckte diese Schrift, die in ihrem Ausgangspunkte (einer Anzeige der Werke des wandsbecker Boten) sehr harmlos aussah, einen Angriff auf den philosophischen und moralischen Charakter seiner Lehre, in welcher der Naturalismus schön thue mit der Religion und die Maske des Platonismus und Theismus zur Schau trage. In einem solchen Licht Schellings Lehre öffentlich zu zeigen und gleichsam zu entlarven, war die unverkennbare Absicht Jacobis. Für eine Schrift dieser Art war es nicht günstig, daß sie mehr als drei Jahre zu ihrer Entstehung gebraucht hatte und schon literarisch veraltet war, als sie im October 1811 das Licht der Welt erblickte. Inzwischen

*) Ebendas. S. 166—68. S. 169. 174 flgd. S. 183—185.

**) Die äußere Geschichte des jacobi-schellingschen Streites ist in dem biographischen Theile dieses Werkes ausführlich dargestellt worden. Vgl. Buch I. Cap. XII. S. 213—224.

hatte Schelling seine Freiheitslehre veröffentlicht, welche die Frage nach dem Verhältniß zwischen Naturalismus und Theismus in einem völlig neuen Lichte erscheinen ließ, von dem Jacobi nichts wußte, als er gerade von diesem Punkte aus seinen Feldzug gegen Schelling unternahm. Er hatte das Identitätssystem auf einem früheren Standpunkt unsicher vor Augen und war gereizt durch eine Beurtheilung, die seine eigene Lehre vor Jahren in dem „kritischen Journal der Philosophie" erfahren hatte*). Jetzt ging er auf Schelling los, ohne die Sache, die Person und die Kräfte dieses Gegners genügend zu kennen. Bei einer solchen Lage der Dinge mußte der von ihm begonnene Kampf mit einer für ihn verlorenen Schlacht enden, in der Schelling das Feld behielt und die bis dahin noch mächtige Gefühlsphilosophie ihre schwerste Niederlage erlitt. Was die Sache betrifft, nämlich das Verhältniß des Naturalismus zum Theismus, so konnte der Gegensatz der Standpunkte nicht schärfer ausgeprägt werden, als in dem Streit dieser beiden Männer. Bei Jacobi „beruhte alles auf dem unbegreiflichen Dualismus des Natürlichen und Uebernatürlichen, des Erschaffenden und Erschaffenen, der Freiheit und Nothwendigkeit"**), bei Schelling alles auf der vollen Erkenntniß der absoluten, diese Gegensätze in sich fassenden Einheit.

Wir müssen uns an der Hand seiner Streitschrift den Standpunkt Jacobis vergegenwärtigen und sehen, wie er schnellen Schrittes über die Leichen der dogmatischen und kritischen Philosophen, der Realisten und Idealisten hinwegeilt, um sich dem

*) Die von Hegel verfaßte Kritik hieß: „Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie in der Vollständigkeit ihrer Formen als kantische, jacobische, fichtesche Philosophie." Kritisches Journal der Philos. Bd. II. Stück 1 (1802).

**) S. oben Buch I. Cap. XII. S. 216.

Identitätssystem entgegenzustellen. Es giebt nur einen Weg zur Wahrheit, zur Quelle alles Wirklichen, zu der einen Ursache, die alles hervorbringt und in dem unbedingten, selbständigen, darum bewußten und persönlichen Wesen besteht, in Gott als Geist. Geist kann nur aus Geist entspringen, darum ist unsere geistige Selbstgewißheit unmittelbar Gottesgewißheit, das natürliche Leben in uns unmittelbares Zeugniß von dem Uebernatürlichen außer uns. Der sich in uns offenbarende Gott, der Geist als Ursache des Geistes ist „die ursprüngliche, einfache, unmittelbar gewisse, durchaus positive Wahrheit." Diese Gewißheit nennt Jacobi den Grundtrieb der menschlichen Natur, das Wahrheitsgefühl, dessen Gegenstände „die göttlichen Dinge" sind. Sie sind „das Positive oder Realobjective", von dem es keine andere Erkenntniß giebt als die unmittelbare des Glaubens und Fühlens*).

Darum wird die Wahrheit auf der großen Heerstraße der dogmatischen, wie der kritischen Philosophie nothwendig verfehlt: dort muß das Unbedingte und damit der Gottesglaube folgerichtigerweise verneint werden, hier wird es in eine subjective Vorstellung verwandelt, und an die Stelle der Wirklichkeit tritt die Schattenwelt der Imagination. So erfüllt sich nach beiden Seiten die Weissagung Lichtenbergs: „unsere Welt wird noch so fein werden, daß es ebenso lächerlich sein wird, einen Gott zu glauben, als heutzutage Gespenster. Und dann wieder über eine Weile wird die Welt noch feiner werden. Und es wird fortgehen, mit Eile, die höchste Höhe der Verfeinerung hinan. Den Gipfel erreichend, wird noch einmal sich wenden das Urtheil der Weisen, wird zum letztenmal sich verwandeln die Erkenntniß. Dann —

*) Fr. H. Jacobi, von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung (Leipzig 1811) S. 32—40. S. 90 flgd.

und dies wird das Ende sein — dann werden wir nur noch Gespenster glauben. Wir selbst werden sein wie Gott. Wir werden wissen: Sein und Wesen überall ist und kann nur sein Gespenst *)."

Die göttliche Offenbarung in uns ist zugleich absolut unabhängig von uns, sie ist deshalb nicht bloß eine äußere. Das Wahrheitsgefühl bejaht beides. Gilt sie bloß als äußere, um den Charakter ihrer Unabhängigkeit so rein als möglich zu erhalten, so entsteht ein Realismus im Gegensatz zum Idealismus, der nur die innere gelten läßt und die Unabhängigkeit der göttlichen Offenbarung von uns verneint. Die Realisten sind die Anhänger des „Realobjectiven", die Idealisten seine Widersacher, die alle Wirklichkeit in Begriff und Vorstellung verflüchtigen; jene sind „die ganz Auswendigen, die nichts in sich zu haben behaupten, was nicht von außen in sie gekommen wäre", diese „die ganz Inwendigen ohne Auswendiges, das zu ihnen eingehen könnte." Den „Auswendigen" gilt in göttlichen Dingen als die letzte Entscheidung das äußere Wort, der Machtspruch der Autorität, der körperliche Beweis durch Wunder, dieser ist in ihren Augen nicht bloß der höchste, sondern der alleingültige, der den Glauben erzwingt. So gerathen sie leicht auf den Abweg eines „religiösen Materialismus" (vor dem der wandsbecker Bote wenigstens zu warnen ist), während ihre Gegner sich leicht in einen „religiösen Chimärismus" verlieren. Beide setzen an die Stelle des Lebendigen das Todte. Um bildlich zu reden: die Realisten geben statt des lebendigen Pferdes das ausgestopfte, die Idealisten das gemalte; reiten läßt sich auf keinem von beiden. „Das ausgestopfte Pferd ist körperlicher, man kann es besteigen und ordentlich

*) Ebendas. S. 3 flgd.

seinen Sitz darauf nehmen, aber das gemalte, wenn es ein Raphael entwarf und ausführte, kommt dem wahren Pferde doch näher, es ist in ihm ein Leben, das jenem fehlt." „Nur Kinder und Blödsinnige, wenn sie auf einem ausgestopften Pferde sitzen oder mit einem Stecken zwischen den Beinen herumlaufen, sagen, daß sie reiten *)."

Die Idealisten, „diese Philosophen nicht im höchsten, sondern im äußersten Verstande", kommen von Kant her. Die erste leibliche Tochter der kritischen Philosophie war die Wissenschaftslehre, die zweite ist die Natur- oder Identitätsphilosophie: jene setzte an die Stelle Gottes die moralische Ordnung, nicht die Ursache derselben, sondern die rein und schlechthin nothwendig seiende Weltordnung selbst; diese setzte Gott ebenfalls gleich der lebendigen und wirkenden Ordnung der Dinge, erklärte die letzte aber für bloße Natur und die Natur für das Alleine, außer und über dem nichts sei. So ist die Identitätslehre bloßer Naturalismus, „Idealmaterialismus", sie ist, wie sich Jacobi sonderbar genug ausdrückt, als ob umkehren und verklären dasselbe wäre, „umgekehrter oder verklärter Spinozismus**)."

Indessen ist die Abkunft dieser letzten Lehre aus Kant nicht eben so ächt und unzweideutig als die der Wissenschaftslehre; sie hat die logische Folgerichtigkeit auf ihrer Seite, denn der Verstand bejaht bei Kant nur die Natur, dagegen widerstreitet sie dem tiefern Geist der kantischen Lehre, der es mit der Realität der Ideen und des Uebersinnlichen, mit der unmittelbaren Vernunfterkenntniß des Realen Ernst war. Diesem platonisch gesinnten Geiste Kants ist die Naturphilosophie fremd, sie verhält

*) Ebendas. S. 67. S. 102—110.

**) Ebendas. S. 116—124.

sich zu Kant, wie Plato zu Spinoza. So urtheilt Jacobi, einverstanden mit Bouterwek in „Kants Denkmal" und mit Fries in seiner „Neuen Kritik der Vernunft"*). Vergegenwärtigt man sich Schellings wirkliche, schon seit Jahren zur Ideenlehre entwickelte Naturphilosophie, so paßt dieses Urtheil, wie die Faust aufs Auge.

Nach Jacobi sind Platonismus und Theismus identisch, Theismus und Naturalismus absolut entgegengesetzt. Entweder das eine oder das andere! Nun ist nach idealistischer Anschauungsweise die Natur als das alleinige Erkenntnißobject des Verstandes zugleich Verstandesproduct, also eine subjective Vorstellung, die für objective Wirklichkeit gilt, d. h. ein Traum des Verstandes, ein Nichts! Die Wahl zwischen Naturalismus und Theismus ist die Wahl zwischen Nihilismus und Theismus!" „Entweder überall ein offenbares Nichts, oder über allem ein wahrhafter, allein alles wahrmachender Gott**)." Das Princip des Naturalismus ist und kann kein anderes sein, als der Grund, das Wesen, aus dem alles hervorgeht, das mithin alles in sich begreift, die Allheit, in der nur das Gesetz der blinden Nothwendigkeit herrscht, wonach aus dem Unvollkommenen das Vollkommene, aus dem Geistlosen der Geist, aus der Unordnung die Ordnung allmälig hervorgehen soll, also das Urwesen zusammenfällt mit dem Chaos; hier giebt es nur blinde Naturproducte, daher keine andere Religion als Fetischismus d. h. in Wahrheit keine Religion, sondern wahre Gottesleugnung. Das Princip des Theismus dagegen ist die Ursache, das wahrhaft unbedingte, in sich seiende, selbständige, persönliche Wesen, der Geist, der sich geistig offenbart in seinem Ebenbilde, in der Reinheit des

---

*) Ebendas. S. 124—127. **) Ebendas. S. 141.

menschlichen Geistes. Hier allein giebt es lebendiges Gottesbewußtsein, wahre Religion, die Gott im Geiste verehrt und den Vater nicht hat ohne den Sohn. Der Urheber und eigentliche Erfinder des ächten Naturalismus ist Spinoza, der des ächten Theismus Plato. Spinoza gab den Gedanken der Alleinheit und führte ihn durch, er schied das geistige und körperliche Attribut, ohne sie zu trennen, er faßte alles zusammen in der einen Substanz, die beides zugleich ist: denkendes und ausgedehntes Wesen. Alle folgenden Systeme sind im Grunde modificirter Spinozismus. Malebranche kam und verneinte die Substantialität des ausgedehnten Wesens, ihm folgten Leibniz und Berkeley; Kant erschien und verneinte die Substantialität des denkenden Wesens, es gab nur noch ein „cogito“ ohne ein „sum“; die denkenden und ausgedehnten Wesen sind beide nur Erscheinungen der einen alles erzeugenden Natur: diese letzte Folgerung zog die moderne Naturphilosophie*).

Die Grundfrage heißt: was ist das Erste und Absolute? Ist das Princip der Dinge das Unvollkommene oder das Vollkommene, Chaos oder Schöpfung, Allheit oder Persönlichkeit, Grund oder Ursache? Der Naturalismus entscheidet sich für die erste Fassung und hat darum in seiner unverfälschten Form nichts gemein mit dem Theismus. Ein solcher baarer, aufrichtiger, unsträflicher Naturalismus ist die Lehre Spinozas, die dadurch der Philosophie einen großen Dienst geleistet und dem Charakter ihres Urhebers das Zeugniß der reinsten Wahrheitsliebe geredet hat; anders verhält es sich mit dem Naturalismus der Gegenwart, der mit dem Theismus liebäugelt, ihm Ausdrücke abborgt und den trügerischen Schein einer religiösen Denkweise annimmt.

---

*) Ebendas. S. 186 flgd. Beil. A. S. 193—197.

„Der Naturalismus muß nie reden wollen auch von Gott und göttlichen Dingen, nicht von Freiheit, von sittlich Gutem und Bösem, von eigentlicher Moralität, denn nach seiner innersten Ueberzeugung sind diese Dinge nicht, und von ihnen redend, sagt er, was er in Wahrheit nicht meint. Wer aber solches thut, der redet Lüge." Wenn z. B. erklärt wird, die Natur sei „das Alleine", dieses Alleine sei „die absolute Productivität" u. s. f., so kommt man aus einer Unbestimmtheit und Verlegenheit in die andere; heißt es dann weiter, die absolute Productivität sei „die heilige, ewig schaffende Urkraft der Welt, die alle Dinge aus sich selbst erzeuge und werkthätig hervorbringe", sie sei „der allein wahre Gott, der Lebendige", so enthält die Rede Doppelsinniges und Täuschendes*). Wir hören Schelling reden! Es werden Stellen angeführt, die sich wörtlich in seiner „Rede über das Verhältniß der bildenden Künste zur Natur" finden; kein Zweifel daher, daß der Vorwurf der Täuschung und Lüge auf ihn bezogen sein will.

Der Naturalismus kennt keinen Gott und keine Offenbarung Gottes; er täuscht, wenn er so redet. „Nur das höchste Wesen im Menschen zeugt von einem Allerhöchsten außer ihm, der Geist in ihm allein von einem Gott. Darum sinkt oder erhebt sein Glaube sich, wie sein Geist sinkt oder sich erhebt. Nothwendig, wie wir im innersten Bewußtsein uns selbst finden und fühlen, so bedingen wir unseren Ursprung, so stellen wir ihn uns selbst und anderen dar, erkennen uns als ausgegangen aus dem Geist, oder wähnen uns ein Lebendiges des Unlebendigen, ein Licht, angezündet von der Finsterniß, ein Unding, ausgekrochen aus der dummen Nacht der Nothwendigkeit, des Ungefährs, wäh-

*) Ebendas. S. 154—157. S. 169.

nen, unseren Witz wahnsinnig anstrengend, das Leben sei vom Tode hergekommen, dieser habe auf jenes nur allmälig sich besonnen, so die Unvernunft auf Vernunft, der Unsinn auf Absicht, das Unwesen auf eine Welt*)."

III.

Schellings Streitschrift.

1. Die Lage des Streits.

Wenn man Jacobis Briefe über die Lehre Spinozas liest, so erhält man ein Bild dieser Lehre; man erhält keines aus dieser gegen Schelling gerichteten Schrift, denn die unbestimmten und schwankenden Züge, die Jacobi hinwirft, geben kein Bild. Der Uebelstand war, daß er selbst keines hatte. Er wußte nichts von Schellings Freiheitslehre, nichts von seiner Ideenlehre, nichts von der Unterscheidung der Identitäts- und Naturphilosophie, die er einander vollkommen gleichsetzte, er nahm die Naturphilosophie als bloßen Naturalismus, dem, mit Spinozas Lehre verglichen, nur zwei Charakterzüge fehlen sollten: die Originalität und die Ehrlichkeit, die Kraft der eigenen Erfindung und die Liebe zur Wahrheit! Nie hat Jacobi über einen Philosophen absprechender und unkundiger geurtheilt. Selbst seinen eigenen grundsätzlichen Dualismus hat er niemals so schroff und schreiend, zugleich so steif und ungelenk auftreten lassen als hier. Und das einem Manne gegenüber, der die Ueberwindung des philosophischen Dualismus zu seiner Lebensaufgabe gemacht hatte, der dazu die Waffen des Tiefsinns und der Dialektik besaß und jetzt auf einem Punkte stand, wo er dem Dualismus mehr als je gerecht geworden und ihn darum gründlicher als je bewältigt hatte! Man

---

*) Ebendas. S. 98.

muß gestehen, daß der Kampf, den Jacobi herausgefordert, durch seine Schuld einer der ungleichsten war, die je literarisch geführt wurden. Schelling durchschaute mit einem Blick alle diese Schwächen des Gegners und empfand es wie eine Gunst des Schicksals, daß ihm in der Person eines so bedeutenden und literarisch angesehenen Mannes eine solche Beute zufiel. Die Polemik schärft die Deutlichkeit. Er war entschlossen, den ihm gebotenen Anlaß zu einer solchen Erläuterung seiner Lehre in vollstem Maße zu brauchen, ohne jede Schonung des Gegners. Hatte dieser mehr als drei Jahre zu seinem Angriffe gebraucht, so war Schelling in weniger als zwei Monaten mit seiner Gegenschrift fertig: „Schellings Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen u. s. f. des Herrn Fr. H. Jacobi und der ihm in derselben gemachten Beschuldigung eines absichtlich täuschenden, Lüge redenden Atheismus" (1812)*).

2. Die persönliche Polemik.

So weit die Streitschrift sich mit der Person Jacobis und der persönlichen Art seines Angriffs beschäftigt, haben wir nicht das Interesse einer eingehenden Betrachtung; es genügt, kurz zu beobachten, in welcher Weise Schelling seinen Gegner aufs Korn nimmt. Er ist mit der Geistes- und Gemüthsart desselben sehr vertraut, er kennt seine empfindlichsten und verwundbarsten Stellen, er schont keine. Das unrichtige und falsche Bild, das Jacobi von seiner Lehre gegeben, nennt er eine Verfälschung, den Vorwurf der Täuschung und Lüge eine Verleumdung nicht bloß seiner Lehre, sondern auch seiner Person, wobei der Gegner keine

*) S. W. I. Bd. VIII. S. 19—136. (Die Vorrede ist vom 13. Dezember 1811.)

andere Absicht gehabt haben könne, als ihn zu verschreien und zu verklatschen, wo möglich moralisch zu morden. Einer solchen Handlung, der Atrocität eines solchen nicht wissenschaftlichen Angriffs gebühre der Name einer „literarischen Schandthat", nur aus dem einzigen Grunde zögere er diese Bezeichnung auszusprechen, „weil es zweifelhaft scheinen muß, ob einem seiner selbst so wenig mächtigen Manne überhaupt eine That zuzuschreiben sei." Schwerer konnte der feinfühlende und wirklich wahrheitsliebende Jacobi die Schwächen nicht büßen, denen er in seiner Schrift gegen Schelling sich auf Kosten der Wahrheitsliebe hingegeben hatte. Er verabscheute von Grund aus die Sophistik, welche die Wahrheit verkehrt, und haßte jede nichtswürdige, das Recht verdrehende Angeberei; jetzt mußte er sich sagen lassen, daß er in der Philosophie bei der Unbestimmtheit seines Standpunkts und dem beständigen Rückzug „an einen der Wissenschaft unzugänglichen Ort", ausgestattet mit manchen schimmernden Eigenschaften, ein moderner Sophist im großen Styl, im Styl der Protagoras u. a. hätte werden können, aber dieser Name sei zu gut, Sykophant sei der einzige, den eine solche Handlungsweise, wie die seinige, verdiene *).

Aber Jacobi sollte nicht bloß in seinem sittlichen Charakter getroffen werden, sondern auch in seinem wissenschaftlichen und literarischen, als Philosoph und Redekünstler, als ästhetischer und religiöser Schöngeist. Er verkehre in allen Gebieten, in keinem sei er einheimisch, nirgends Meister, sondern ein „allgemeiner Dilettant". Mit seiner philosophischen Bedeutung sei es zu Ende, die Zeit des allgemeinen Mißcredits werde kommen, wo ihn alle verlassen. Schelling sieht diesen Zeitpunkt wie in einer Vision

*) Schellings Denkmal u. s. f. Vorläufige Erklärung. S. W. I. Bd. VIII. S. 23—38. S. 135.

voraus und schildert das letzte Gericht, das vor der versammelten literarischen Welt den von Gruppe zu Gruppe wandernden Jacobi erwartet. Die Philosophen erklären, daß sie genug haben mit der fünfundzwanzig Jahre lang wiederholten Lehre vom Atheismus des Verstandes und der Gläubigkeit des Gefühls, es sei endlich Zeit, „das Genörgel" aufhören zu lassen, Jacobi möge die Verzichtleistung auf den Verstand feierlich vollziehen und Stifter eines neuen Ordens der freiwilligen Dummheit werden. Die Dichter, Redner und Geschichtsschreiber sind der rhetorischen Kunst Jacobis müde und finden, daß sie in einer „philosophischen Homiletik" bestehe, die über den Satz: „es ist ein Gott" nur durch erbauliche Breite oder durch Zanken und Keifen hinauskomme. Der Erbauungsschriftsteller in der Philosophie sei wie der Hobel, den man ins Eisen treibe und dadurch auch zum Holzschneiden untüchtig mache. Eine der treffendsten und ergötzlichsten Stellen in diesem Theile der Streitschrift ist die Charakteristik der Schreibart Jacobis. Bei dem Unvermögen, seine Gefühle in Gedanken und Worte zu bringen, geräth er bald in eine heftige Gebehrdensprache, die sich im Druck ganz absonderlich ausnimmt, daher die vielen Ausrufungs- und Aufruhrzeichen, die wie unaufhörlich anschlagende Glockenschwengel oder wie wahre Allarmstangen hinter einander stehen und dem Leser beständig in die Ohren schreien, „die im Fettdruck anschwellenden Worte, die größer und noch größer hervortreten, so daß die Prosa Jacobis wie ein von großen und kleinen Maulwurfshügeln aufgewühltes Feld aussieht, worauf der Gehende Gefahr läuft sich die Glieder auszurenken. — Auch die Frommen werden den gepriesenen Mann fallen lassen, wenn sie endlich die Unbestimmtheit und Ohnmacht seines religiösen Standpunkts einsehen, der weder im Glauben noch in der Erkenntniß steht, sondern haltungslos schwebt

zwischen beiden. Da Jacobi Natur und Welt nicht als Organ des Göttlichen fassen kann, so bleibt ihm die wirkliche Offenbarung Gottes, an welche der religiöse Glaube sich hält, ein undurchdringliches Räthsel. Anders dachte der große J. G. Hamann, mit dem Jacobi sich brüstet, und dem er einige Schwungfedern ausgezogen hat, aber nur um damit zu schreiben, nicht um damit zu fliegen. Hamann sagt: „Die Naturkunde und die Geschichte sind die zwei Pfeiler, auf denen die wahre Religion beruht. Der Unglaube und der Aberglaube gründen sich auf eine seichte Physik und auf eine seichte Historie." „Ihr macht die Natur blind und habt euch selbst die Augen ausgestochen, damit man euch ja für Propheten halten möge"*).

3. Die Streitsache.

Auf einem Gebiete fühlt sich Jacobi als Mann des Fachs; die Philosophie sei die einzige „Profession", die er während seines langen Lebens recht getrieben. Die geschichtliche Bedeutung, die er sich hier erworben, lag in seiner Schätzung Spinozas, dessen System das vollkommenste sei, welches der menschliche Verstand hervorbringen könne, in der Lehre, daß alle demonstrative Erkenntniß nothwendig atheistisch und fatalistisch sein müsse und „der Ort des Wahren" unzugänglich bleibe für die Wissenschaft. Seit seinen Briefen über Spinoza hat Jacobi an diesem Ort Wache gehalten und von hier aus alle folgenden Systeme beurtheilt und bekämpft, er ist zum „Visionär des Atheismus" geworden. In Spinoza fand er baaren Atheismus, in Herder geheimen Spinozismus, Kant habe der Lehre Spinozas neuen Vorschub geleistet, Fichte den kantischen Atheismus offen erklärt, das Identitäts-

*) Ebendas. „3. das Allgemeine. (Eine allegorische Vision.)" S. 89—115 (insbes. S. 94, 105—107, 114 flgd.).

system endlich habe den Naturalismus Spinozas wieder erneut und zugleich mit einem Scheine von Theismus verbunden, der unverträglich sei mit der Natur dieser Lehre und der Wahrheitsliebe eines aufrichtigen Philosophen*).

Hier endet seine geschichtliche Bedeutung. Gegenüber den früheren Systemen, die wirklich nicht im Stande waren, den Theismus wissenschaftlich zu begründen, war Jacobis Urtheil und Polemik in einem gewissen Recht, das Identitätssystem hat er beurtheilt, ohne es zu kennen. Was er bekämpft, ist nicht die wirkliche Lehre Schellings, sondern sein eigenes „Hirngespinnst", ein Gegner, den er sich erst dumm gemacht, dessen Grundsätze er zuvor in „Gallimathias" verwandelt hat. Eine solche Art der Bekämpfung ist zu leicht, und alles zu Leichte ist an sich verdächtig**).

Wir stehen vor der philosophischen Controverse, die den Mittelpunkt unserer Streitschrift ausmacht. Es handelt sich um die wissenschaftliche Begründung des Theismus, die Jacobi verneint, Schelling dagegen bejaht und behauptet, daß sie in seinem System geleistet und nur in ihm möglich sei. Gegen den Dualismus Jacobis vertheidigt und erläutert Schelling seine Lehre von dem wahren Verhältniß Gottes und der Natur: es ist die Lehre von der Evolution Gottes aus sich selbst, die Schelling nirgends so offen hingestellt und so hell erleuchtet hat als hier. Darin besteht die Bedeutung und das Gewicht dieser Streitschrift, von der er selbst erklärt hat, sie sei epochemachend in der Entwicklung seines Systems***).

Die Hinfälligkeit des jacobischen Dualismus ist auf den

*) Ebendas. „1. das Geschichtliche". S. 39—53.

**) Ebendas. „3. das Allgemeine". S. 132.

***) S. oben Buch I. Cap. XII. S. 218.

ersten Blick einleuchtend. Ein absoluter Gegensatz zwischen Theismus und Naturalismus müßte sich auf einen absoluten Gegensatz zwischen Gott und Natur gründen, womit die Erhabenheit Gottes über die Natur und alle Gegensätze überhaupt verneint wäre. So lange die Erhabenheit Gottes gilt, diese Grundform aller theistischen Vorstellung, kann ein Theismus im absoluten Gegensatz zum Naturalismus nicht der wahre sein*).

Ein Dualismus, wie Jacobi ihn lehrt, kann daher nie im Wesen der Dinge, sondern nur in der Ohnmacht unserer Fassungskraft bestehen, die unvermögend sei, das wahre Verhältniß Gottes und der Natur zu erkennen, also in der Unmöglichkeit menschlicher Gotteserkenntniß. In diesem Punkt liegt das Hauptargument Jacobis: das Dasein Gottes sei indemonstrabel. Er sollte diesen Satz nicht durch das Ansehen Kants, „dieses Herkules unter den Denkern" bestätigen wollen, denn Kant hat eben so sehr bewiesen, daß Gottes Nichtdasein indemonstrabel sei, während Jacobi den Atheismus für allein beweisbar hält.

Weil der Beweisgrund stets umfassender als das Bewiesene und dem letzteren daher übergeordnet sein müsse, könne das Dasein Gottes nie bewiesen, sondern durch jede Demonstration nur verneint werden, denn es gebe nichts vor und über Gott. So lautet die Ausführung des jacobischen Arguments. Diese Begründung ist falsch. Es ist nicht wahr, daß der Beweisgrund stets umfassender sein müsse, als das Bewiesene und Abgeleitete, sonst müßte 3 umfassender sein als 9; es ist nicht wahr, daß der Grund stets dem Begründeten übergeordnet sein müsse, sonst müßte das Fundament eines Hauses über demselben stehen, es liegt unter ihm; nach Jacobi giebt es keinen Grund in der Tiefe,

---

*) Denkmal u. s. f. „2. das Wissenschaftliche". S. 55.

sein Argument ist „der Gegenbeweis aller Tiefe". „Jede Entwicklung hat ihren Grund; nothwendig ist der Entwicklungsgrund unter dem, was entwickelt wird, er setzt das sich aus ihm Entwickelnde über sich, erkennt es als Höheres und unterwirft sich ihm als Stoff, als Organ, als Bedingung." So verhält es sich mit allem wahrhaft Lebendigen. Wenn Gott nicht lebendig wäre, wie könnte er persönlich sein? Der Grund seines Daseins ist nicht vor und über Gott, sondern vielmehr vor und unter ihm. Wenn es sich anders verhielte, wäre Gott nicht lebendig; daß es so ist, hat Schelling in einer Schrift ausgeführt, die Jacobi nicht kennt: in seiner Abhandlung über die Freiheit.

Jacobi begründet seinen Standpunkt aus dem Gegensatz der beiden allein möglichen Richtungen, welche die Grundfrage der Philosophie erschöpfen: entweder gelte als Princip das Unvollkommene oder das Vollkommene; da die erste Annahme unmöglich sei, so sei die zweite nothwendig. Dieses Argument ist falsch, denn es giebt ein drittes, worin jene Gegensätze vereinigt werden, und in dieser Vereinigung liegt die Wahrheit: das Vollkommene erhebt sich aus seiner eigenen Unvollkommenheit. Der allein wahre und gültige Unterschied besteht zwischen der potentiellen und actuellen Vollkommenheit, jene ist das Erste, diese das Letzte. Daß es so ist, beweist jede Entwicklung*).

Wie nun der Entwicklungsgrund zu dem Entwickelten, die potentielle Vollkommenheit zur actuellen, so verhält sich die Natur zu Gott und demgemäß der Naturalismus zum Theismus. Sie gehören daher nothwendig zusammen; für sich genommen, ist jedes der beiden Systeme „eine schlechte Halbheit",

---

*) Ebendas. S. 57—70.

die auch nur „Halbköpfe" behaupten. Gott ohne Natur und die Natur ohne Gott! Dort ein unnatürlicher, im Leeren schwebender und innerlich leerer Gott, hier eine gottlose Natur: das ist der unmögliche Gegensatz, der aus einer abstracten und künstlichen Trennung des Theismus und Naturalismus nothwendig folgt. Daher muß die Vereinigung beider gefordert werden und diese ist nur auf eine einzige Art möglich. Vom Theismus giebt es keinen Weg zum Naturalismus. Gilt Gott im Sinn absoluter Vollkommenheit als das Erste, so ist nicht zu sehen, wie etwas weniger Vollkommenes, etwas Anderes außer ihm noch sein oder werden soll. Dann muß man die Natur entweder leugnen, wie der Idealismus versucht hat, oder völlig ignoriren, oder sich mit Jacobi einfach ins Nichtwissen zurückziehen. Darin eben besteht der Grundfehler des modernen Theismus, daß er das Ende zum Anfang macht. „Der Theismus kann ohne den Naturalismus nicht einmal anfangen, er schwebt völlig im Leeren, wo dann kein Wunder ist, daß kein Flügel der Erkenntniß zu ihm reicht, daß wir wahrhaft nur im ewigen Schnappen nach ihm begriffen sind, welches uns Jacobi unter dem Titel der Ahnung, der Sehnsucht, des Gefühls als die vollkommenste Art, einer Sache gewiß zu werden, aufreden will."

Es war daher Zeit, die Vereinigung des Naturalismus und Theismus in der entgegengesetzten Richtung zu suchen und „den Naturalismus oder die Lehre, daß eine Natur in Gott sei, zur Unterlage, zum Entwicklungs**grund** des Theismus zu machen." „Dieser nothwendige Gedanke ist zuerst in unserer Zeit durch die darum so genannte Naturphilosophie, die Alleinheitslehre, zur Ausführung gekommen." Die Natur in Gott ist der Offenbarungsgrund. Wie sich in Gott die Natur zur göttlichen Selbstoffenbarung oder Persönlichkeit verhält, so in dem Vernunft-

system der Gotteserkenntniß der Naturalismus zum Theismus. Die Entgegensetzung beider und ihre Unversöhnlichkeit, dieses Thema der jacobischen Lehre, ist ebenso ungültig, als die Contradictionen, woraus sie bewiesen sein will. Diese erkünstelten Gegensätze scheinen contradictorisch zu sein und sind nicht einmal conträr, sie schließen den dritten Fall nicht bloß als einen möglichen ein, sondern machen ihn nothwendig. Dieser dritte Fall, die Vereinigung der Entgegengesetzten, ist die Wahrheit der Sache. Wo Jacobi „entweder — oder" sagt, gilt in Wahrheit „sowohl — als auch". Das Absolute ist nicht entweder Grund oder Ursache, sondern beides. Und wenn Jacobi erklärt: „es ist nicht Grund", so muß ihm entgegnet werden: „es ist auch Grund". Ohne einen solchen Grund könnte es nie Geist und Persönlichkeit sein, nie als solche gedacht werden. „Es ist allgemein und an sich unmöglich, ein Wesen mit Bewußtsein zu denken, das durch keine verneinende Kraft in ihm selber in die Enge gebracht worden, — so allgemein und an sich unmöglich, als einen Kreis ohne Mittelpunkt zu denken." „Alles Bewußtsein ist Concentration, ist Sammlung, ist Zusammennehmen, Zusammenfassen seiner selbst. Diese verneinende, auf es selbst zurückgehende Kraft eines Wesens ist die wahre Kraft der Persönlichkeit in ihm, die Kraft der Selbstheit, der Egoität *)."

Jacobi findet es widersinnig, daß aus dem Unlebendigen das Lebendige, aus der Finsterniß das Licht, aus dem Nichtsein das Sein hervorgehen könne. So müßte er auch in seiner eigenen Lehre vor allem widersinnig finden, daß Gott aus dem Nichtsein das Sein hervorrufen soll. „Meine wahre, unverhohlene Meinung ist, daß jedes Leben, ohne Unterschied, von einem Zustande

*) Ebendas. S. 70—74.

der Einwicklung ausgehe, da es beziehungsweise auf den nachfolgenden Zustand der Ent- und der Auswicklung wie todt und finster ist, dem Saamenkorn gleich, ehe es in die Erde gesenkt wird." „Selbst im Denken und Forschen ist es möglich, sogenannte klare Begriffe sich zu verschaffen, aber nicht von ihnen auszugehen, weil man unfehlbar bei ihnen sitzen bleibt." „Der gesunde, natürliche, darum auch allein fruchtbare Gang des Denkens und Forschens ist, von dunkeln Begriffen zu klaren, von Finsterniß zu Licht, vom chaotischen Stoff und Gemenge der Gedanken durch allmälige Bestimmung zur Anordnung und gesetzmäßigen Entfaltung zu gelangen." „Ich wiederhole es auch hier: des ächten Künstlers Art ist auch Gottes Art*)."

Das Vollkommene ist nicht, wie Jacobi sagt, entweder das Erste oder Letzte, sondern es ist das Erste und Letzte. Gott ist A und O (Alpha und Omega), „aber als das A ist er nicht, was er als das O ist, und inwiefern er nur als dieses Gott sensu eminenti ist, kann er nicht auch als jenes Gott in dem nämlichen Sinne sein noch, aufs Strengste genommen, Gott genannt werden, es wäre denn, man sagte ausdrücklich: der unentfaltete Gott, Deus implicitus, da er als O Deus explicitus ist**)."

Wir können Schellings Lehre, wie sie Jacobi entgegentritt, in den Satz zusammenfassen: kein ächter Theismus ohne den Begriff und die Erkenntniß eines lebendigen, persönlichen Gottes, kein wahrhaft lebendiger Gott ohne die Selbstentwicklung Gottes, die nicht möglich wäre ohne Natur in Gott. Schelling selbst erklärt, daß in der ersten Darstellung seines Systems er sich enthalten habe, die absolute Identität, inwiefern sie noch nicht bis

---

*) Ebendas. S. 74—70. **) Ebendas. S. 79—81.

zu diesem Punkte evolvirt war, Gott zu nennen*). In der Freiheitslehre ist dieser Punkt erreicht worden. Darum gilt uns Schellings „Denkmal der Schrift Jacobis von den göttlichen Dingen", abgesehen von aller Polemik, als ein höchstwichtiges Denkmal seiner eigenen Lehre, nämlich der Entwicklungslehre aus dem tiefsten Grunde des Göttlichen selbst.

IV.
Abschluß.

Diese Gestalt der Lehre Schellings ist die letzte, die er selbst öffentlich beurkundet hat, sie ist nicht die letzte in seiner eigenen Entwicklung. Es kam eine Zeit, wo er selbst dem Vernunftsystem in der Gotteserkenntniß eine unübersteigliche Schranke setzte und noch einmal ohne alle polemische Leidenschaft auf die Bedeutung Jacobis zurückkam, um ein ganz anderes Urtheil über ihn auszusprechen, als er in seiner „Vision" geweissagt hatte. „Jacobi", sagte Schelling fünfzehn Jahre später in seinen münchener Vorlesungen, „ist vielleicht die lehrreichste Persönlichkeit in der ganzen Geschichte der Philosophie**)."

An die Untersuchungen über die menschliche Freiheit schließen sich unmittelbar eine Reihe philosophischer Versuche, die erst aus dem Nachlaß mitgetheilt worden sind, denn selbst sie herauszugeben, hat den Philosophen der theils skizzenhafte theils fragmentarische Charakter dieser Arbeiten gehindert, deren erste jene „stuttgarter Privatvorlesungen" aus dem Jahr 1810 waren, ein gelegentlich entstandener Versuch, die Umrisse des ganzen Systems in dem neuen Lichte der Freiheitslehre darzustellen. Man wird diese Vorträge nicht übersehen dürfen, wenn man

*) Ebendas. S. 81 Anmerkg.

**) S. oben Buch I. Cap. XV. S. 294 flgd.

das Interesse hat, Schellings Ideengang Schritt für Schritt zu verfolgen, es läßt sich von hier aus ein Jahrzehnt seiner philosophischen Forschungen überschauen, von der Abhandlung über „Philosophie und Religion" bis zu der „über die Gottheiten von Samothrake", der letzten eigenen Schrift, die Schelling herausgab. Im genauen Zusammenhange mit den stuttgarter Vorlesungen stehen die beiden Fragmente: das Gespräch „über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt" und „die Weltalter" vom Jahre 1811 *). Unmittelbar auf die Vorlesungen folgte jenes Privatschreiben Eschenmayers, welches die uns bekannte Controverse veranlaßte, unmittelbar auf die Weltalter der Streit mit Jacobi.

Wenn Schelling kurz vorher die menschliche Freiheit aus seiner Gottesanschauung begründet hatte, so entwickelt er jetzt in einem Privatkreise befreundeter Männer sein System in Gestalt einer Gotteslehre, die sich durchgängig auf seine Freiheitslehre gründet und zugleich als nothwendige Fortbildung, als folgerichtige und nähere Bestimmung der Identitätslehre darstellt. Das Thema ist das Absolute als der lebendige, persönliche, in ewiger Selbstoffenbarung und Selbstentwicklung begriffene Gott, der, weil er in absoluter Weise Mensch ist, ohne umfassenden und aus dem tiefsten Grunde menschlicher Selbsterkenntniß geschöpften Anthropomorphismus gar nicht begriffen werden kann. Soll der lebendige Gott nicht bloße Phrase sein, so muß er als Leben, als Proceß und Entwicklung gefaßt werden, worin die Natur ein nothwendiges Moment, gleichsam die „Staffel" des Geistes bildet. Gott ist ebenso wenig naturlose Persönlichkeit,

*) Ueber die Entstehung und Motive der genannten Schriften vgl. den biographischen Theil dieses Werkes. Buch I. Cap. XI. S. 207—211.

als er bloße Natur ist; es ist ebenso falsch, das göttliche Leben von aller Natur abzusondern, als mit der Natur zu identificiren, ebenso falsch, die Natur zu entgöttern als zu vergöttern; jenes thut der leere Theismus, dieses „der gemeine Pantheismus", den Spinoza repräsentirt, während Fichtes Lehre „den vollendeten Todtschlag der Natur" darstellt. Wir haben gesehen, wie Schelling gegen Eschenmayer den göttlichen (in seiner Wahrheit und Tiefe verstandenen) Anthropomorphismus, wie er gegen Jacobi die göttliche Evolution als seine Lehre aussprach; wir müssen jetzt hinzufügen, daß diese beiden Punkte, die dasselbe Thema enthalten, schon in den stuttgarter Vorträgen mit voller und unumwundener Deutlichkeit erleuchtet sind. Hier finden sich jene Lehren ausgeprägt, womit er seine Gegner schlägt; nichts kam hinzu, als die polemische Wendung. „Verlangen wir einen Gott, den wir als ein ganz lebendiges, persönliches Wesen ansehen können, dann müssen wir ihn eben auch ganz menschlich ansehen, wir müssen annehmen, daß sein Leben die größte Analogie mit dem menschlichen hat, daß in ihm neben dem ewigen Sein auch ein ewiges Werden ist, daß er mit einem Wort alles mit dem Menschen gemein hat, ausgenommen die Abhängigkeit." „Gott macht sich selbst, und so gewiß er sich selbst macht, so gewiß ist er nicht ein gleich von Anfang Fertiges und Vorhandenes, denn sonst brauchte er sich nicht zu machen." „Der ganze Proceß der Weltschöpfung, der noch immerfort der Lebensproceß in der Natur und der Geschichte, ist eigentlich nichts anderes als der Proceß der vollendeten Bewußtwerdung, der vollendeten Personalisirung Gottes." Wie der Proceß unserer Selbstbildung darin besteht, daß wir das in uns bewußtlos Vorhandene zum Bewußtsein, das angeborene Dunkel in uns in das Licht erheben, mit einem Worte zur Klarheit gelangen, so gilt dasselbe von

Gott. „Das Dunkel geht vor ihm her, die Klarheit bricht aus der Macht seines Wesens hervor.“ „Das ganze Leben ist eigentlich nur ein immer höheres Bewußtwerden, die meisten stehen auf dem niedrigsten Grade, und die sich auch Mühe geben, kommen meist doch nicht zur Klarheit und vielleicht keiner im gegenwärtigen Leben zur absoluten Klarheit.“ „Das Nämliche gilt nun von Gott.“ „Nur ist natürlich dieses Bewußtlose von Gott ein Unendliches, wie er selbst.“ Gottes Selbstentwicklung ist Weltschöpfung. „Gott selbst ist über der Natur, die Natur sein Thron, sein Untergeordnetes, aber alles in ihm ist so voll Leben, daß auch dieses Untergeordnete wieder in eigenes Leben ausbricht, das rein für sich betrachtet ein ganz vollkommenes Leben ist, obgleich in Bezug auf das göttliche Leben ein Nichtleben. So hat Phidias an der Fußsohle seines Jupiter die Kämpfe der Lapithen und Centauren abgebildet. Wie hier der Künstler auch noch die Fußsohle des Gottes mit kräftigem Leben erfüllt, so ist gleichsam das Aeußerste und Entfernteste von Gott noch volles kräftiges Leben in sich selbst *).“

Entweder ist alle wirkliche Gotteserkenntniß zu verneinen, womit die Grundlagen der Lehre Schellings sämmtlich aufgehoben wären, oder sie ist, im Geiste der kritischen Philosophie, auf die menschliche Selbsterkenntniß zu gründen, nicht auf die oberflächliche, im gewöhnlichen Alltagslicht des Bewußtseins gegebene, sondern auf die tiefste, die von dem Abgrunde der bewußtlosen Natur in uns bis zu den Höhen des Geistes hinaufreicht. Nur aus dem göttlichen Leben in uns läßt sich das göttliche Leben in seiner absoluten Wirklichkeit erleuchten. Das ist der Sinn der von Schelling geforderten anthropomorphischen Gotteserkenntniß,

*) Stuttg. Privatvorlesungen. S. W. I. Bd. VII. S. 431—445. S. 454.

die auf einem in die Labyrinthe der menschlichen Natur eindringenden Tiefblick beruht, mit dem der sogenannte gewöhnliche und seichte Anthropomorphismus in gar keinem Vergleich steht. Gerade diesen Punkt, von dem zur richtigen Würdigung der Theosophie Schellings alles abhängt, hatte weder Eschenmayer noch Jacobi begriffen.

Wir erkennen den Gottesbegriff wieder, den die Freiheitslehre entwickelt hat. Sie hatte in Gott die beiden Principien unterschieden: Natur und Offenbarung, „Grund der Existenz" und „die Existenz selbst"; in demselben Sinn unterscheiden die Vorträge das Reale und Ideale in Gott, „Sein und Seiendes (Nichtseiendes und Seiendes)". „Das Reale, Bewußtlose ist das Sein Gottes, nur als solches. Nun ist aber das Sein Gottes mit Gott selbst nicht einerlei, sondern wirklich verschieden, wie im Menschen. Demnach ist das Ideale der seiende oder der existirende Gott oder auch Gott sensu eminenti. Denn unter Gott in strengem Sinn verstehen wir immer den seienden Gott. Demnach verhalten sich die beiden Principien in Gott auch wie Seiendes und Sein*)."

Diese Unterschiede in Gott sind nicht von gleichem Werth, das Ideale ist der Dignität nach höher als das Reale, die beiden Principien verhalten sich als Niederes und Höheres d. h. als Potenzen; es wird in der göttlichen Selbstentwicklung von der niederen zur höheren Potenz fortgeschritten, eine solche Fortschreitung begreift die Zeit in sich: daher sind die Potenzen zugleich Perioden der Selbstoffenbarung Gottes**).

---

*) Ebendas. S. 422—431. S. 435 flgd. Der obige Unterschied heißt auch „Sein und Position des Seins", „Position und Position der Position" S. 426 flgd.

**) Ebendas. S. 427 flgd.

Diese Offenbarung ist eine absolute, darum vollendete, nicht fortschreitend ins Endlose, ihr Ziel ist die Weltverklärung, die wirkliche Einheit der Welt mit Gott, diese wahre Einheit ist keine nothgedrungene, sondern eine freie, nicht der Staat, sondern die Religion, sie ist bloß religiös: der Mensch im Bunde mit Gott.

Jetzt rückt die Lehre von den göttlichen Potenzen in den Vordergrund der schellingschen Philosophie. Giebt es Perioden der Selbstoffenbarung Gottes, so giebt es Aeonen, Zeiten in Gott, göttliche Weltzeiten: hier ist die Aufgabe „der Weltalter", die Schelling so viele Jahre beschäftigt hat, und deren Lösung fragmentarisch geblieben. Ist endlich die wahre Einheit nur auf religiösem Wege erreichbar*), so muß die Gotteslehre sich als Religionslehre vollenden. Schellings erste Aufgabe war die Naturphilosophie, seine letzte ist die Religionsphilosophie, deren Probleme seit der ersten ihr gewidmeten Schrift ein halbes Jahrhundert hindurch den Geist unseres Philosophen erfüllt haben; das erste dieser Probleme war die Mythologie und der erste Versuch auf diesem Gebiet die Schrift „über die Gottheiten von Samothrake".

Als Fichte sein Leben beschloß und Hegel mit seinem zweiten Hauptwerk den Grund eines selbständigen Systems legte, hörte Schelling auf, durch sein schriftliches Wort den Fortgang der deutschen Philosophie zu bestimmen. Auf seine späteren Werke ist der Typus der hegelschen Lehre nicht ohne Einfluß geblieben, es ist dadurch in Schelling jener Gegensatz gegen das logische und rationelle Entwicklungssystem geweckt worden, das er in der hegelschen Form gänzlich verwarf und in der Gestalt, worin er selbst dieses System ausgebildet hatte, nicht verneinen, aber

---

*) Ebendas. S. 464.

überwinden wollte durch „die positive Philosophie“. Unter demselben Namen haben gleichzeitig, in völlig entgegengesetzter Richtung, A. Comte und Schelling versucht, die Philosophie der Zukunft zu begründen. Aber die Macht, die der letztere auf sein Zeitalter ausgeübt, liegt in dem System, das er vor seinen Zeitgenossen entwickelt und vertheidigt hat, und das wir seinem ganzen Umfange nach, Schritt für Schritt, ausgeführt haben. Es giebt in der neuern Philosophie kein Object, dessen Durchdringung und Darstellung schwieriger wäre. Um diesen Schwierigkeiten zu begegnen und sie unseren Lesern durch die einleuchtende Kraft der Auseinandersetzung weniger fühlbar zu machen, mußte die Behandlung der Sache die ausführlichste sein. Dadurch hat das Werk einen Umfang gewonnen, der für jetzt nicht vergrößert sein will und uns nöthigt, an der Grenze stehen zu bleiben, die Schelling selbst in der literarischen Ausbildung seiner Lehre vor den Augen der Mitwelt nicht überschritten hat.

Druck von Ed. Frommann in Jena.